حاشیه ملاصدرا

حاشیه الهیات شفا

۵/۲۵

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

ان العلوم الفلسفية كما قد اشير اليه وذكر الشيخ في الفصل الثاني من الفن الاول من الجملة الاولى وهي في المنطق ان
الغرض في الفلسفة ان يوقف على حقائق الاشياء كلها على قدر ما يمكن للانسان ان يقف عليه والاشياء الموجودة اما
ليس وجوده باختيارنا وفعلنا واما اشياء وجودها باختيارنا وفعلنا ومعرفة الامور التي من القسم الاول تسمى حكمة
نظرية ومعرفة الامور من القسم الثاني تسمى حكمة عملية والفلسفة النظرية انما الغاية فيها تكميل النفس بان يعلم فقط
والفلسفة العملية انما الغاية فيها تكميل النفس لا ان يعلم فقط بل بان يعلم ما يعمل به فيعمل فالنظرية غايتها اعتقاد راى
ليس بعمل والعملية غايتها معرفة راى هو في عمل فالنظرية اولى بان ينسب الى الراى ... اعلم ان النظري والعملي
يستعمل بالاشتراك الصناعي كما نبه عليه العلامة الشيرازي في شرح المختصر ... احدها في تقسيم
في تقسيم العلوم مطلقا العلوم اما نظرية اي غير متعلقة بكيفية عمل واما عملية متعلقة بها كالمنطق والحكمة العملية
والطب العملي وعلم الكتابة والخياطة كلها داخلة في العملي المذكور هناك لانها باسرها متعلقة بكيفية عمل سواء
كان العمل ذهنيا كالمنطق او خارجيا كالطب مثلا وثانيها في تقسيم الحكمة وهو المذكور ههنا فهو في ذلك الموضع في
كتاب المنطق الشفاء وفي كتاب الطبيعيات منه وهذا القسم باعتبار الموضوع فالمنطق عندنا وعند من لم يعتبر ...
في تعريف الحكمة داخل في الحكمة النظرية كما قاله الشيخ في الاشارات وفي الحكمة المشرقية دون العملية اذ ليس بحثه عن الامور
الثابتة التي ليس وجودها بقدرتنا واختيارنا ومن ذلك البحث يعلم كيفية العمل الذي هو الفكر اذ ليس يلزم من تعلق
العلم بكيفية عمل ان يكون ذلك العمل موضوعه كما في الحكمة العملية واما عند غيرنا من اعتبر قيد الاعيان في التعريف فيكون المنطق
خارجا عن القسمين جميعا وثالثها ما ذكر في تقسيم الصناعات من انها عملية اي يتوقف حصولها على ممارسة العمل والتمرن فيه

او نظرية

او نظرية لا يتوقف عليها وعلى هذا يكون علم الفقه والنحو والمنطق والحكمة العملية والطب مطلقا
خارجة عن العملية بهذا المعنى اذ لا حاجة في حصولها الى مزاولة الاعمال بخلاف علوم الكتابة
والحياكة والحجامة لتوقفها على الممارسة والمزاولة قوله قدس سره لحصول العقل بالفعل
ينبغي ان يعلم ان النفس الانسانية وان كانت امرا بسيطا في الخارج فهي مركبة بحسب التحليل
الذهني وباعتبار العقل من امرين احدهما ما به يكون بالفعل وثانيهما ما به يكون بالقوة فهي
بالاعتبار الاول صورة محصلة للمادة الجسمانية الحيوانية انسانا بالفعل فاعلة لاثارها مدبرة لقواها
محركة لاعضائها باستخدام القوى والادوات وبالاعتبار الثاني قابلة كالهيولى الاولى لما تفيض
عليها من الصور والاعراض من باب الكمالات النفسانية فالاعراض كالعلوم التصورية والتصديقية و
ساير الاحوال والاخلاق والصور الجوهرية كحصول العقل بالفعل الذي يصير بها الانسان من
حزب الملائكة المعلومين وما يقابله كما فصل في موضعه واعلم ان الكمال ما يتم به الشيء كما ان
الصورة ما يوجب الشيء بالفعل والغاية ما لاجله الشيء وهي ايضا كمال وصورة لكن بالنسبة الى
مرتبة اخرى فوق ما هي غاية له فالشيء الواحد قد يكون صورة وكمالا وغاية باعتبارات مختلفة
فالنفس الانسانية مثلا كمال اول للانسان بما هو انسان وصورة لبدنه وغاية للحيوان بما
هو حيوان فكل غاية كمال وليس كل كمال غاية وقد يكون لشيء واحد غايات متعاقبة كما يوجد له
صور مترادفة متكاملة اذا تقرر هذا فقوله لحصول العلم التصوري والتصديقي اشارة
الى الكمال الاول للقوة النفسانية العاقلة وهو غاية بالقياس الى العقل الهيولاني وقوله لحصول
العقل بالفعل اشارة الى غاية القوة النظرية ولاجل ذلك اتى الشيخ فيه باللام وفي الاول بالباء
ولا ينافيه قوله فيكون الغاية فيها حصول راي واعتقاد اه لان هذه الغاية
ليست غاية اخيرة هي العقل بالفعل فحصول العلم التصوري والتصديقي صورة وكمال اول النفس
العاقلة باعتبار وغاية باعتبار للعقل الهيولاني قوله قدس سره وان العملية هي التي يطلب
فيها اولا استكمال القوة النظرية اه كون هذه العلوم كمالا للقوة النظرية محل تامل لوجهين
احدهما ان كل عالم يعلم ليعمل به يكون غايته نفس العمل وغايته ههنا حصول ملكة العدالة

للنفس وهو امر عدمي والمطلوب فيه امران الاول عدم انفعال النفس عن مقتضيات القوى الشهوية والغضبية والوهمية لئلا تزاحم العقل النظري في تحصيل كمالاته والثاني حصول هيئة استعلائية للنفس على البدن وقواها ليستعملها على وفق المصلحة في طريق الهداية واصابة الحق فالاول لكونه عدميا لا يكون كمالا لشيء وان كان نافعا والثاني كمال للقوة العملية لا للقوة النظرية وثانيهما انه يلزم على ما ذكره استكمال العملي لاجل النظري فان خدمته له وان يكون كمال السافل غاية لكمال العالي قوله وذكرات النظرية منحصرة في اقسام ثلثة اه ذكر الشيخ في ذلك الفصل ان الاشياء الموجودة التي ليس وجودها باختيارنا وفعلنا هي بالقسمة الاولى على قسمين احدهما الامور التي تخالط الحركة والثاني الامور التي لا تخالط الحركة مثل العقل والباري والامور المخالطة للحركة على ضربين اما ان يكون لا وجود لها الا بحيث يجوز ان تخالط الحركة مثل الانسانية والتربيع واما ان يكون لها وجود دون ذلك فالاولى على قسمين فانها اما ان تكون لا في القوام ولا في الوهم يصح عليها ان تجرد عن مادة معينة كصورة الانسانية والفرسية واما ان يصح عليها ذلك في الوهم دون القوام مثل التربيع فانه لا يحوج تصوره الى ان يخص بنوع مادة او يلتفت الى حال حركة واما الامور التي يصح ان تخالط الحركة ولها وجود دون ذلك فهي مثل الهوية والوحدة والكثرة والعلية فيكون الامور التي يصح عليها ان تجرد عن الحركة اما ان يكون صحتها صحة الوجوب واما ان لا يكون صحتها صحة الوجوب بل يكون بحيث لا يمتنع لها ذلك مثل حال الوحدة والهوية والعلية والعدد الذي هو الكثرة وهذه فاما ان ينظر اليها من حيث هي هي ولا يفارق في ذلك النظر النظر اليها من حيث تجردة فانها يكون من جملة النظر الذي يكون في الاشياء الذي من حيث هي في مادة اذ هي من حيث هي هي لا في مادة واما ان ينظر اليها من حيث عرض لها عرض لا يكون في الوجود الا في مادة وهذا على قسمين اما ان يكون ذلك العرض لا يصح توهمه الا ان يكون مع نسبة الى المادة النوعية والحركة مثل النظر في الواحد من حيث هو نار او هواء وفي الكثير من حيث هو اسطقسات وفي العلة من حيث هي مثلا حرارة او برودة وفي هو العقلي من حيث هو نفس اي مبدء حركة بدن وان كان يجوز مفارقته بذاته واما ان يكون

ذلك

ذلك العرض وان كان لا يعرض الا مع نسبة الى مادة ومخالطة حركة فانه قد يتوهم احواله وتنسب من غير نظر في المادة المعينة والحركة مثل الجمع والتفريق والضرب والقسمة والتجذير والتكعيب وساير الاحوال التي تلحق العدد فان ذلك يلحق العدد وهو في اوهام الناس او في موجودات متحركة منقسمة متفرقة مجتمعة ولكن تصور ذلك قد يتجرد تجردا ما حتى لا يحتاج فيه الى تعيين مواد نوعية فاصناف العلوم اما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي في حركة تصورا او قواما وتتعلق بمواد مخصوصة الانواع واما ان تتناول اعتبار الموجودات من حيث هي مفارقة لتلك تصورا لا قواما واما ان تتناول من حيث هي مفارقة قواما وتصورا فالقسم من العلوم الاول هو العلم الطبيعي والقسم الثاني هو العلم الرياضي المحض وعلم العدد المشهور منه واما معرفة طبيعة العدد من حيث هو عدد فليس لذلك العلم والقسم الثالث هو العلم الالهي واذا الموجودات في الطبع على هذه الاقسام الثلثة فالعلوم النظرية الفلسفية هي هذه انتهى كلامه وانما نقلناه بطوله لما فيه من الفوايد ولذكر الاعتبارات والحيثيات لاعيان الموجودات التي بها يتميز اقسام الحكمة النظرية بعضها عن بعض ويتكثر فوق الثلثة لتكثر موضوعاتها كذلك من جهة اختلاف الحيثية فان اختلاف الموضوعات للعلوم قد يكون بالذات كموضوعي الالهي والطبيعي وكموضوعي الهندسة والحساب فان احدهما الكم المتصل والاخر الكم المنفصل وقد يكون بالصفات والاعتبارات كمباحث الكثرة من الفلسفة الاولى ومباحث علم الحساب من الرياضي فان موضوعهما جميعا هو العدد وهو امر واحد مشترك بينهما بالذات مختلف بالاعتبار فان العارض للماديات من العدد موضوع لعلم الحساب وان كان البحث عنه هناك ليس من حيث العروض بل من حيث تجرده في الوهم والمجرد من حيث هو هو مطلقا داخل في موضوعات العلم الكلي وبهذا يندفع بحث صاحب المطارحات عن الشيخ وغيره من الحكماء في هذا المقام حيث جعلوا الحساب من التعاليم وهو قد فرق بين الحساب والهندسة بان موضوع الحساب العدد وهو من اقسام الموجود بما هو موجود لان الوجود اما واحد او كثير والكثرة هي العدد وهو لا يحتاج في ذاته ووجوده الى المادة فان المفارقات ذوات تعدد فيصح وقوعه في الاعيان لا في مادة وموضوع الهندسة هو المقدار

ولا يقع في الاعيان الا في مادة وكذا لا يمكن توهمه الا في جسم توجب دخوله في ضابط العلم الكلي
وان اشترط في العلم الكلي عدم المخالطة بالكلية خرج منه كثير من تقاسيم الوجود فان ترك على
صرافة التجريد دخل موضوع الحساب فيه فلا يتم حينئذ التقسيم المذكور ثم قال الاولى ان يقسم هكذا
العلوم اما ان يكون موضوعها نفس الوجود او لا فالاول هو العلم الاعلى اعني الكلي والالهي
لان موضوع هذين العلمين نفس الوجود والثاني اما ان يشترط في فرض وجوده او وقوعه
صلوح مادة معينة مخصصة الاستعداد ام لا فالاول هو الطبيعي والثاني هو العلم الرياضي
انتهى والحاصل انه جعل الحساب داخلا في العلم الاعلى ولكن جعل التقسيم على وجه يوافق المذهبين و
واستحسنه بعض الفضلاء وقال انه طريق حسن وافق كلام صاحب الاشراق نظرا في التقسيم المذكور
في صدر كتاب الطبيعيات ولم ينظر في التقسيم المذكور في صدر كتاب المنطق حتى يعلم الفرق بين موضوع
الحساب وبين الكثرة التي هي احد موضوعات العلم الكلي ولا يقع في ما وقع واعلم ان اقسام
الحكمة النظرية ثلثة عند القدماء وهي الطبيعي والرياضي والالهي والاربعة عند ارسطو وشيعته
بزيادة العلم الكلي الذي فيه تقاسيم الوجود ولا حجر فيه اذ هو داخل عند الاوايل في الالهي اذ لا افتقار
لموضوعه الى المادة ووجه الحصر ان الاشياء التي يبحث عنها في الحكمة النظرية لا يخلو اما ان يكون
امورا لا يتعلق وجودها وحدودها بالمواد الجسمانية والحركة اصلا او يتعلق فالاول هو العلم الالهي
والعلم الاعلى كذات الباري تعالى والعقول والوحدة والكثرة والعلة والمعلول والكلي
والجزئي والقوة والفعل والوجوب والامكان والامتناع وغير ذلك فان خالط شيء منها
المواد الجسمانية فلا يكون ذلك على سبيل الافتقار وهو فنان فن المفارقات وفن الكلي و
موضوع هذين الفنين اعم الاشياء هو الوجود المطلق من حيث هو هو كما ستعلم واما
الذي يجب تعلقه بالمادة فلا يخلو اما ان يتمكن الخيال من تجريده عنها ولا يفتقر في كونه
موجودا الى خصوص مادة واستعداد او لا يكون كذلك فالاول هي الحكمة الوسطى والعلم
الرياضي والتعليمي كالتربيع والتثليث والتدوير والكروية والمخروطية والعدد وخواصه
فهي تفتقر الى المادة في وجودها لا في حدودها والثاني هو العلم الطبيعي والعلم الاسفل وعلوم

التعاليم

التعاليم اربعة لان موضوعها الكم وهو اما متصل او منفصل والمتصل اما متحرك او ساكن
فالمتحرك هو الهيئة والساكن هو الهندسة والمنفصل اما ان يكون له نسبة تاليفية او لا يكون
فالاول هو الموسيقى والثاني هو الحساب قوله من جهة ما هي متحركة او ساكنة
الاولى ان يقال من جهة استعداد الحركة والسكون او من جهة صحة الحركة والسكون لان اثبات
الحركة والسكون قد يكون مطلوبا في العلم الطبيعي بالبرهان كقولهم السماء متحركة وقولهم
الارض ساكنة في الوسط وشيء من اجزاء الموضوع لا يكون مطلوبا في العلم الباحث عن
احوال ذلك الموضوع قوله الاشارة قد جرت في كتاب البرهان هذه الاشارة
قد جرت في الفصل الثامن من المقالة الثانية من الفن الخامس الذي هو كتاب البرهان من
الجملة الاولى التي هي في المنطق حيث قال ولان الموجود والواحد عامان لجميع الموجودات فيجب
ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر فيهما ولانه لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون
العلم الناظر فيهما تحت علم اخر ولان ما ليس مبدء الوجود بعض الموجودات دون بعض بل هو
مبدء لجميع الموجود المعلول فلا يجوز ان يكون النظر فيه في علم من العلوم الجزئية ولا يجوز ان
يكون بنفسه موضوعا لعلم جزئي لانه تقتضي نسبته الى كل موجود ولا هو موضوع العلم الكلي
العام لانه ليس امرا كليا عاما فيجب ان يكون العلم به جزءا من هذا العلم ولو انا قد وضعنا ان
مبادي العلوم ما ليس بينا بنفسه فيجب ان يبين في علم اخر اما جزئي مثله او اعم منه فينتهي لا محالة
الى اعم العلوم فيجب ان يكون مبادي ساير العلوم تصحح من هذا العلم فلذلك يكون كان جميع العلوم
يبرهن على قضايا شرطية متصلة انه مثلا كقولنا ان كانت الدايرة موجودة فالمثلث الفلاني
كذا او موجود فاذا صير الى الفلسفة الاولى بين وجود المقدم فبرهن ان المبدا كالدايرة
موجود فحينئذ يتم برهان ان ما يتلوه موجود فكانه ليس علم من العلوم الجزئية ما يبرهن على
غير شرطي انتهى كلامه قوله وذلك ان في ساير العلوم قد كان يكون لكل شيء
هو موضوع له اعلم ان لكل واحد من الصناعات وخصوصا النظرية مبادي وموضوعات
ومطالب فالمبادي هي المقدمات التي منها يبرهن في تلك الصناعة ولا يبرهن عليها في

الموضوعات

تلك الصناعة اما لوضوحها واما لجلالة شانها عن ان يبرهن فيها وانما يبرهن في علم فوقها واما
لدنو شانها عن ان يبرهن في ذلك العلم بل في علم دونه وهذا قليل والموضوعات هي الاشياء التي انما
يبحث في الصناعة عن الاحوال المنسوبة اليها والعوارض الذاتية لها كالمقادير في الهندسة والجسم من جهة
صحة الحركة والسكون في العلم الطبيعي والانسان من جهة ما يصح ويمرض في الطب والمطالب هي القضايا
التي محمولاتها عوارض ذاتية لهذا الموضوع او لانواعه وعوارضه وهي المشكوك فيها اولا المبحوث
عنها في العلم فالمبادي منها البرهان والمسائل لها البرهان والموضوعات عليها البرهان والغرض فيها
بيان البرهان الاعراض الذاتية قوله ان الحكمة افضل علم بافضل معلوم اما
اما انها افضل العلوم لان علمها علم يقيني لا تقليد فيه بخلاف ساير العلوم فان بعض مقدماتها
ماخوذة مما فوقها على سبيل التسليم والتقليد واقل ذلك التصديق بوجود موضوعها اذ موضوعات
ساير العلوم انما يبين وجودها في هذا العلم والعلم الذي لا تقليد فيه هو افضل من غيره واما
ان معلومها افضل المعلومات فلان المعلوم بها هو الحق تعالى وصفاته وملائكته المقربون وعباده الكرام
وقضاؤه وقدره وكتبه ولوحه وقلمه والمعلوم في ساير العلوم ليس الا اعراضا وكيفيات وكميات
وحركات واستحالات وما يجري مجريها واعلم ان فضيلة العلم اما بفضيلة موضوعه او بوثاقة دلايله
او بنباهة غايته وثمرته والكل موجود في هذا العلم اما الموضوع فقد علمت واما الدلايل وثاقتها
واحكامها فهي البراهين المستعملة في هذا العلم لان مقدماتها ضروريات ازلية دايمة فهي
المعطية للحكم الدايم من غير تقييد بما دام الوصف او ما دام الذات او غير ذلك واما الغاية والثمرة
فلا غاية ولا ثمرة لعلم او صناعة فوق ان يصير بها العقل الهيولاني عقلا بالفعل وان يصير النوع
الحيواني من جملة الملائكة المقربين وان يصير النفس الادمية عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود
قوله وانه الحكمة المطلقة هذا العلم علم حر مطلق عن الافتقار الى غيره والتعلق
بما سواه وساير العلوم بمنزلة العبيد والخدام لهذا العلم لان موضوعاتها انما يثبت في هذا
العلم فهو المعطي لثبوت موضوعاتها في العقل ومقدمات براهينها انما يبرهن عليها في هذا
العلم او يبرهن ما يتوقف عليها فيه فكان موضوعات هذا العلم مبادي لموضوعات ساير العلوم

فكذا مسايل هذا العلم مبادي لمسايل ساير العلوم فجميع العلماء من حيث هم العلماء بمنزلة
العيال والخدم للعالم الالهي لانهم المحتاجون اليه في اخذ مبادي علومهم واثبات المعونة
منه قوله لان العلوم اما خلقية او سياسية هذان العلمان من الحكمة
العملية الباحثة عن الموجودات التي وجودها باختيارنا وفعلنا وهي ثلثة لانها اما ان يتعلق بتعليم
الاراء التي ينتظم باستعمالها المشاركة الانسانية العامية ويعرف بتدبير المدينة ويسمى علم السياسة
واما ان يتعلق بما ينتظم به المشاركة الانسانية الخاصة ويسمى تدبير المنزل واما ان يتعلق بما
ينتظم به حال الشخص الواحد في تزكية نفسه وتصفية ذهنه ليستعد بذلك لقبول العلوم النظرية
التي بها يحصل السعادة العظمى والسيادة الكبرى ويخلد فيه الله في الدنيا والسماء والاخرة والاولى
ويسمى علم الاخلاق والشيخ ادرج القسمين الاولين تحت قسم واحد لاشتراكهما في معنى السياسة
سواء كانت مدنية عامية او منزلية خاصية ولانهما مشتركان في ان المنظور اليه فيهما هو المعاملة
مع الغير واصلاح الخارجيات بخلاف تهذيب الاخلاق فان المنظور اليه فيه مع النفس واصلاح
الداخليات من القوى الشهوية والغضبية والوهمية قوله واما منطقية وليس في العلوم الحكمية
علم خارج عن هذه تظهر من هذا الكلام ان علم الميزان عند الشيخ من جملة اقسام الحكمة فيكون
داخلا في الحكمة النظرية اذ من الظاهر انه ليس من اقسام الحكمة العملية بناء على التعريف والتقسيم
المذكورين وان كان متعلقا بكيفية عمل وغايته ايضا ليست نفس الراي والعلم بل الاصابة
في الفكر والعصمة من الخطاء بكيفية عمل وكونه عمليا فالمنطق يشارك ساير العلوم النظرية
في الموضوع المشترك ويخالفها في الغاية ويوافق العلوم العملية في الغاية المشتركة ومن نفس العمل
سواء كان ذهنيا او خارجيا ويخالفها في الموضوع لان موضوعاتها الاعمال والافعال التي
بقدرتنا واختيارنا من حيث هي كذلك وموضوعات المنطق المعقولات الثانية التي ليست
بقدرتنا واختيارنا ومن رام ادخاله في العمليات فعليه ان يغير منشأ تقسيم العلم الى
العلمي والعملي وتعريف القسمين بان يجعلهما باعتبار الغاية لا باعتبار الموضوع فيقول الحكمة النظرية
ما غايتها حصول علم وراي والحكمة العملية ما غايتها حصول عمل او كيفية عمل لكن الاحسن والاولى

وقد علمت انه لا منافاة بين كون العلم
نظريا وكونه متعلقا بكيفية عمل كما لا منافاة
بين كونه

ان يكون تمايز العلوم باعتبار تمايز الموضوعات لان الموضوعات اجزاء للعلوم والغايات
خارجة عنها ولاشك ان التقسيم والتعريف باعتبار الجزء اولى منهما باعتبار الخارج قوله
ولا في شيء منهما بحث عن اثبات الاله تعالى جده بيرنظرا لان الطبيعيين يحثون
عن اثبات الاله جل ذكره من طريق الحركة وانه لابد ان ينتهي المحركات والمتحركات الى محرك غير
متحرك والى محركات غير متناهية القوة دفعا للدور والتسلسل والجواب ان المراد ان اثبات الاله
بحسب وجوده في نفسه ليس مطلوبا في غير هذا العلم وانما بحث الطبيعي عن اثبات مبدأ الحركة
غير متناهي قوة التاثير ليس بجسم ولا جسماني لانه يبحث عن احوال الجسم بما هو متحرك وعن مبدأ
حركة الغير المتناهية فليس مطلوبه اثبات وجوده في نفسه بل وجوده محركا والمتحرك من حيث
هو متحرك فاين هذا المطلوب من ذلك وان لزمه بالعرض من جهة ان وجود الشيء لغيره يستلزم
وجوده في نفسه وهذا اولى في الاعتذار من الذي سيذكره الشيخ والحاصل ان وجود الواجب في
نفسه ليس مطلوبا في شيء من العلوم الا هذا العلم قوله ولا يجوز ان يكون ذلك قوله ذلك
خبر يكون واسمه محذوف اي لا يجوز ان يكون المطلوب او المبحوث عنه في ساير العلوم هو اثبات
الاله والغرض انه كما لم يقع ذلك لا يجوز ايضا ان يقع لما اشار اليه بقوله وانت تعرف هذا بادنى
تامل لاصول كررت عليك وهي ان المطلوب في كل علم اثبات العرض الذاتي لموضوعه وان
وان العرض الذاتي ما يلحق الشيء لذاته او لما يساويه وان موضوع المسئلة اما نفس موضوع العلم او
نوع منه او عرض ذاتي له او لنوع منه على وجه حقق في مقامه وان مقوم موضوع العلم او نوعه
او عرض ذاتي له او لنوع منه على وجه حقق في مقامه وان مقوم موضوع العلم بحسب هيئته او وجوده
لا يجوز ان يكون مطلوبا في ذلك العلم وانما هو المبدأ لجميع الموجودات لا يصح ان يكون النظر فيه
لعلم جزئي ولا ايضا يصح ان يكون مقوم موضوعات العلم جزئي لانه يقتضي نسبته الى كل موجود
فمن تامل في هذه الاصول عرف ان اثبات الاله تعالى ليس مطلوبا الا في هذا العلم قوله
اذ يتبين لك من حال هذا العلم انه يبحث عن المفارقات فيه اشارة الى ان
اثبات المبدأ الاعلى لا يجوز ان يكون من مطالب العلم الكلي لانه ليس امرا عاما فيجب ان يكون

العلم بجزء امن هذا العلم الاعلى فكما ان علم النفس من حيث انها مبدء حركة جزء من العلم
الطبيعي واما النظر فيما يخصها من حيث هي مفارقة الذات فانه يتعلق بالعلم الناظر في
احوال المفارقات كذلك النظر في مبدء جميع الموجودات من حيث هو مبدء جزء من العلم الاعلى
واما النظر فيما يخصه من حيث هو هو فانه يتعلق بالنظر في العلم الذي موضوعه المفارقات
وهو العلم الذي ينظر في الامور المجردة عن المادة والحاصل ان الذي عموم موضوعه عموم الموجود
والواحد لا يجوز لا يجوز ان يكون العلم بالاشياء التي يخرج جزء امن علمه لانها ليست ذاتية
له من احد وجهي الذاتي المذكور في كتاب البرهان ولا العام يوجد في حد الخاص بل يجب
ان لا يكون العلوم الجزئية اجزاء منه وانما يجب ان يكون ساير العلوم تحت العلم الناظر في
الموجود بما هو موجود والواحد بما هو واحد والفرق حاصل بين كون علم جزء العلم الاخر وكونه
تحته ولان لا موضوع اعم منهما فلا يجوز ان يكون علم الناظر تحت علم اخر ولا جزءا لشيء
قوله كان غريبا من الطبيعيات الاولى في الاعتذار ما ذكرناه كما مر لو نز
اذا نظر في اثبات المطالب الغريبة عن علم في ذلك العلم لم ينضبط اجزاء العلوم واحوالها
فيدخل بعض العلوم في بعض فيختلط ومن ذلك القبيل ايضا اثبات كثرة المتحركات العقلية
في علم السماء والعالم من الطبيعي واثبات النفس المجردة للانسان في علم المركبات العنصرية
منه والوجه في الجميع ما ذكرناه قوله كلها اربعتها الاول الجوهر والثاني
مرفوع والكلية نعت لما على المضاف اليه كما في قوله تعالى خالق كل شيء والله على كل شيء
قدير وقولنا الاربع تحت جميع العناصر والمحدد فوق جميع الافلاك قوله الا فاعلا منها
وهو الفاعل للكل وانما لم يمكن القول بكونه موضوعا لهذا العلم لما مر من البيان انفا
وفي بعض النسخ لا واحد منها اي السبب الفاعلي بخصوصه كما مر او اي واحد من الاربعة
والمراد انه لا اختصاص لواحد من الاسباب القصوى لكونه موضوعا لهذا العلم دون غيره
قوله ليست من العوارض الخاصة بالاسباب بما هي اسباب المراد ان مثل الكلي
والجزئي والقوة والفعل وان صح ان يكون من احوال الاسباب بما هي اسباب الا انها ليست

مختصة بها لانها كما لا يوصف بها الاسباب القصوى بما هي اسباب يوصف بها غيرها
الاسباب كالمعلولات وكالاسباب الجزئية وقد ثبت ان المحمولات المسائل يجب ان يكون
من الاعراض المختصة الذاتية للموضوع وانما قيد الاسباب بقوله بما هي اسباب لان
تلك الاحوال من الاعراض الذاتية للاشياء الموجودة بما هي موجودة مطلقة او واحدة
مطلقة او ما يجري مجريها فاذا بحث عن احوال الاسباب لا من حيث هي اسباب بل من حيث
هي موجودة كان البحث فيها عن احوال الوجود المطلق فيكون هو الموضوع لا هي قوله
ثم من البين الواضح ان هذه الامور آه هذا هو ثاني الوجوه على ان موضوع هذا العلم
ليس هو الاسباب القصوى وتقريره على وجهين لان المراد بهذه الامور في كلامه اما
الاسباب القصوى واما مثل الكلية والجزئية ونظايرهما فعلى الاول نقول ان موضوع العلم
يجب ان يكون مسلما في العلم الذي يبحث عن احواله خاصة وهذه الاسباب وجودها
وكونها اسبابا من الامور التي يجب البحث عنها اذ ليست بينة ولا هي من الاعراض الخاصة
لموضوعات ساير العلوم كالامور الطبيعية والتعليمية وغيرها فيجب ان يبحث عنها في
هذا العلم فكيف يكون موضوعا ههنا وعلى الثاني نقول من البين الواضح ان مثل الكلي
والجزئي والقوة والفعل والقديم والحادث والواحد والكثير وغيرها من الامور الشاملة للاسباب
وغيرها هي في انفسها ومن حيث عمومها واطلاقها من المطالب التي لا بد من البحث عنها في شيء
العلوم لابتناء كثير من المقاصد الضرورية العلمية على البحث عنها ثم لا شيء من العلوم مما يقع
فيه البحث عن هذه الامور على وجه العموم الا هذا العلم فينكشف ان البحث الواقع عنها في هذا
العلم لا يجوز ان يكون على وجه اختصاصها بالاسباب الاربعة القاصية والا لوجب استيناف البحث
عنها على وجه العموم ايضا فيكون البحث على هذا الوجه لغوا واجنبيا في هذا العلم قوله وايضا
فان العلم بالاسباب المطلقة آه هذا ثالث الوجوه حاصله ان البحث عن احوال الاسباب القصوى
بما هي اسباب مطلقة فرع ثبوتها واثباتها على الاطلاق وهو يتوقف على معرفة ان في الوجود
موجودات متعلقة الوجود باسباب فاعلية وقابلية وصورية وغائية ليصح البحث عنها من حيث

انها

انها اسباب مطلقة واثبات السببية والمسببية بين شيئين لا يمكن بالحس لان غاية ما يدركه الحس
من الحواس في باب العلاقة ليس الا الموافاة والمصاحبة بين شيئين وهي لا توجب العلاقة الذاتية اذ ربما
كانت موافاة اتفاقية ومصاحبة غير علاقية واما حكم النفس بكون بعض الامور سببا لبعض كالنار للاحراق
والزنجبيل والسقمونيا من جهة كثرة الاحساس بوقوع احدهما عقيب الاخر كما في التجربيات فذلك لا يتم
الا بضم مقدمة اخرى عقلية وهي ان الامور الاكثرية والدائمة لا يكون اتفاقية بل لها سبب فالحق فيتوقف
اثبات هذه السببية التي يراد اثباتها بالحس والتجربة بين الشيئين كالنار والاحراق مثلا على سببية مطلقة
ثابتة بين الاشياء وقبل اثبات هذه السببية وتلك السببية ايضا ثبوتها غير بين بل هو امر مشهور وليس كل مشهور
حقا ولا مستغنيا عن البرهان فاذن كون بعض الموجودات اسبابا مطلقة اي فاعلا او غاية او مادة
او صورة على الاطلاق لا يثبت الا بالبرهان العقلي وموضع اثباتها ليس الا في العلم الالهي وكون ذلك
قريبا من الوضوح لا يوجب الاستغناء به عن البرهان اذ كل ما يكون بينا بنفسه لا يكون قريبا
من الوضوح او لا فهو عند الحكيم محتاج الى البرهان اذ لا نحو بل الا عليه كما قال الشيخ نعلمها الرسول له
قل هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وكقوله ومن يدع مع الله الها اخر لا برهان له الا ترى ان كثيرا
من المسائل الهندسية قريب من الوضوح ومع ذلك برهن عليه في كتاب اقليدس كقولك كل ضلعين
من المثلث فهما معا اطول من الثالث قوله فبين ايضا انه ليس البحث عنها بريد به
شق اخر من الاحتمالات الاربعة المذكورة اولا في فرض البحث عن كل واحد واحد من الاربعة
من حيث هو ذلك الواحد بخصوصه لا من حيث انه سبب مطلق بان ذلك ايضا قد بين مما ذكر
في الشق الاول لانه كما ان البحث عن احوال الاسباب الاربعة القاصية بما هي اسباب مطلقة
يتوقف على اثبات وجودها مطلقا واثبات وجودها لا يقع الا في هذا العلم كذلك البحث
عن احوال كل واحدة واحدة من العلل القاصية بخصوصها يتوقف على اثبات وجودها الخاص
لا يقع الا في هذا العلم فيلزم المحذور المذكور وهو ان يطلب موضوع علم في نفس العلم الذي
يبحث عن احوال ذلك الموضوع فلفظ بين بصيغة الفعل المجهول لا بصيغة الاسم كما توهم بعض
المعاصرين قوله ولا ايضا من جهة ما هي جملة ما وكل هذا ابطال الشق الثالث من تلك

الشقوق الاربعة الذي وقع رابع الاحتمالات في الذكر اولا قوله لست اقول حملي
وكلي لان ذلك يرجع الى الاحتمال الذي مر ابطاله اولا وقد علم الفرق في المنطق بين الكل والكلي
وهكذا يكون الفرق بين الجملة والجملي وفي بعض النسخ وقع مجملا بدل الجملي والمجمل عند الاصوليين
عبارة عن المشترك اللفظي قوله وان لم يكن كذلك في جزئيات الكلي اي العلم بالكل
يتوقف على العلم بجزئه واما العلم بالكلي فغير متوقف على العلم بجزئيه بل ربما يكون الامر فيه
بعكس ذلك اذا كان الكلي ذاتيا لجزئيه والعلم بذلك الجزئي علما بالكنه قوله باعتبار
قد علمته وهو ان لا يكون للكلي اعتبار صفة بحسبها تفتقر ملاحظته الى ملاحظة الجزئيات
اوله ككون الكلي جنسا او نوعا فان كون الكلي كالحيوان مثلا جنسا بالمعنى المنطقي موقوف
اعتباره على العلم بجزئيات مختلفة الحقائق لا من حيث كونها ذوات جنس فان ذلك المعنى
لا يمكن تعقله في الجزئيات الا مع تعقل مضايفه في الكلي وهو كونه جنسا وانما المقدم تعقله
على تعقل الكلي من جهة هذا الاعتبار هي ذوات الجزئيات لا وصفها كما حقق في مقامه قوله
واما ان كان النظر في الاسباب من جهة ما هي موجودة هذا رابع الاحتمالات في
كون الموضوع في هذا العلم هو الاسباب العشرة وقد وقع في الذكر السابق اولا وانما اخره
الشيخ في البيان لانه الاحتمال الصحيح مع كونه خلفا فانه قد وقع البحث عن الاسباب الاربعة
بما هي موجودة في هذا العلم لان كل ما يبحث عنه من حيث كونه موجودا مطلقا من غير ان
يكون نوعا مخصوصا لاستعداد طبيعيا او تعليميا حري بذلك البحث ان يكون في هذا العلم
قوله ولم يكن من جهة ما هو موجود البحث عن الجسم الطبيعي من هذه الجهات انتشه
اعني الموجودية والجوهرية والتركيب من الهيولى والصورة انما يقع في العلم الالهي والعلم الاعلى
لا في العلم الطبيعي والعلم الاسفل لان البحث عن وجود الشيء وعن مقومات وجوده ومقوماته
مهمة في ضمان العلم الذي هو فوق علم يبحث فيه عن العوارض الذاتية لذلك الشيء فالبحث
عن وجود الجسم الطبيعي في ضمان العلم الاعلى الذي موضوعه الموجود بما هو موجود لانه من
اقسام الاولية والبحث عن الاقسام الاولية للشيء بحث عن عوارضه الذاتية وكذا البحث

عن

عن جوهريته لانه بحث عن مقوم وجوده وكذا البحث عن الهيولى والصورة لانه بحث عن مقوم وجوده
اذ بهما يتم وجوده فعند ذلك يصلح لان يصير موضوعا لصناعة اخرى فياخذه صاحب تلك
الصناعة من يد الفيلسوف الذي قد تمم صنعة العلمي فيه فيشرع هذا الصانع الاخر صنعته
المختص به وهو تحت الصنع الاول لان هذا في اللواحق وذلك في المقومات قوله والعلوم
التي تحت العلم الطبيعي اه علوم الطبيعيين بعضها اصول هي فوق وبعضها فروع
هي تحت واصولها ثمانية اقسام الاول ما يعرف فيه الاحوال العامة للطبيعيات ويسمى سمع الكيان
والثاني يعرف فيه احوال الاجسام البسيطة والحكمة في صنعها وتنضيدها ويعرف بالسماء
علم السماء والعالم والثالث يعرف فيه احوال الكون والفساد والتوليد والتوالد وكيفية
وكيفية اللطف الالهي في انتفاع الاجسام الارضية من اشعة السماويات في نشوها وحيوتها
واستبقاء الانواع على فساد الاشخاص بالحركتين التساوية وبين الليين احديهما فيه
سريعة والاخرى غير بطيئة ويشتمل عليه كتاب الكون والفساد والرابع يبحث فيه
عن كائنات الجو والمركبات الناقصة ويشتمل عليه كتاب الاثار العلوية والخامس يبحث فيه
عن احوال المركبات الجمادية ويشتمل عليه كتاب المعادن والسادس علم النبات والسابع
يشتمل عليه كتاب طبايع الحيوانات والثامن يشتمل على معرفة النفس وقواها المدركة والمحركة
ويشتمل عليه كتابا النفس والحس والمحسوس واما الاقسام الفرعية من الحكمة الطبيعية فمنها
الطب ويبحث فيه عن احوال البدن الانساني واركانه وامزجته وكيفياته وكمياته واسبابها
وعلاماتها ومن حيث استعداده للصحة والمرض ومنها احكام النجوم والغرض فيه الاستدلال
من اوضاع الكواكب واشكالها ووقوعها في درج البروج على احوال هذا العالم وهو علم
تخميني ومنها علم الفراسة وفيه الاستدلال من الخلق على الخلق ومنها علم التعبير ومنها علم
الطلسمات والغرض فيه تمزيج القوى السماوية بقوى بعض الارضيات لحصول فعل غريب في هذا العالم
ومنها علم النيرنجات والغرض فيه تمزيج القوى التي في الاجسام الارضية لصدور فعل غريب
ومنها علم الكيميا وهو معرفة ان يسلب من بعض المعدنيات خواصها ويفاد بها خواص

غيرها ليتوصل بها الى اتخاذ جوهر ثمين كالذهب والفضة من هذه الاجساد قوله وكذلك
الخلقيات وكذلك العلوم السياسية والخلقية فى ان موضوعها ليس الموجود بما هو موجود بل شيء
آخر بجنسه وان موضوعها تثبت فى علم هو فوقها قوله واما العلم الرياضى فقد كان موضوعه
اما مقدارا مجردا اه قد علمت ان اصول العلم الرياضى اربعة وانقسامه الى الاربعة باعتبار اقسام
موضوعها والشيخ اشار اليها جميعا فقوله اما مقدارا مجردا فى الذهن اشارة الى موضوع
الهندسة وقوله واما مقدارا ماخوذا فى الذهن مع المادة اشارة الى موضوع الهيئة وقوله
واما عددا مجردا عن المادة اشارة الى موضوع الحساب وقوله واما عددا فى مادة اشار الى موضوع
الموسيقى قوله ولم يكن ايضا ذلك البحث متجها آه قد علمت ان البحث عن وجود الشيء
وحقيقته ومفهوم حقيقته من وظايف علم الالهي فالبحث عن كون الشيء مقدارا او عددا مجردا او
ماديا وكذا عن كون الخط والسطح والجسم مقدارا متصلا وكون الخمسة او الستة عددا او
عن كون هذه الاشياء جواهر او اعراضا كل ذلك لا يقع الا فى العلم الاوسط عن الاحوال العارضة
لهذه الامور بعد وضع وجودها وتمام حقيقتها قوله والعلوم التى تحت الرياضيات
الاقسام الفرعية للعلوم الرياضية كثيرة فمن فروع الحساب علم الجمع والتفريق وعلم الجبر والمقابلة
من فروع الهندسة علم المساحة وعلم الحيل المتحركة وعلم جر الاثقال وعلم الاوزان والموازين وعلم
المناظر وعلم المرايا وعلم نقل المياه ومن فروع الهيئة علم التقاويم ومن فروع الموسيقى اتخاذ
الآلات العجيبة لحصول النغمات المبتهجة المنفس المبهجة لقواها وذواتها كالارغنون
وما يشبهه قوله ثم البحث عن الجوهر بما هو موجود لما بين ان موضوعات ساير العلوم
ومقوماتها الذاتية لا يبحث عن وجودها ووجود ذاتياتها فى تلك العلوم فاراد ان يبين ان تلك
الامور لا بد ان يبحث عن وجودها فى علم آخر ليتبين ان موضوعه ماذا وانه هو الموجود بما هو موجود
فهو موضوع الفلسفة الاولى ولا يبعد ان يكون هذا شروعا فى بيع آخر فى تحقيق موضوع الفلسفة
الاولى واثبات ابنيتها اساس العلوم والمنهج الذى سبق بيانه كان من جهة اثبات موضوعات ساير
العلوم الحكمية وهى الطبيعيات والخلقيات والرياضيات والمنطقيات وان موضوعاتها جميعا انما تثبت

فى علم آخر هو فوقها وهم بادى عنادية لظهور ان وجود تلك الموضوعات الكلية لا بد ان
يكون مطالبة فى علم هو فوق ساير العلوم واما هذا المنهج من جهة ان تلك امور لا بد من
اثبات وجودها وماهيتها ولا يقع بيان وجودها وماهيتها الا فى علم هو غير تلك العلوم الجزئية
وهو علم لا بد ان يكون موضوعه اعم الاشياء وما ذلك الا العلم الالهى الذى موضوعه الموجود
المطلق بما هو موجود مطلق قوله او هى فى مادة غير مادة الاجسام اعلم ان الصورة
بمعنى الذى هو امر بالفعل يصلح ان يحمل عليه قسمان قسم يفتقر فى قوام وجوده الخارجى الى مادة جسمانية
وقسم لا يفتقر فيه الى مادة جسمانية وهذا القسم ايضا قسمان قسم يفتقر فى قوام وجوده العقلى
الى مادة عقلية كالعلوم النفسانية والفضائل النفسانية للانسان فانها صور زايدة على ذات النفس
النفس موضوعها وهى مادة غير جسمانية وقسم لا يفتقر اصلا الى مادة لا عقلية ولا غيرها كذوات
العقول المفارقة على الاطلاق وهى الصورة المحضة المطلقة قوله وليس يجوز ان يكون
من جملة العلم بالمحسوسات آه اى ليس يجوز ان يكون البحث عن هذه الامور المذكورة من الجهة
المذكورة واخلاقا للعلوم الطبيعية الباحثة عن المحسوسات التى لا يمكن تجردها عن المادة المحسوسة
الى خارجا ولا ذهنا ولا داخلا فى العلوم الرياضية الباحثة عن المحسوسات المفتقرة الى المادة المحسوسة
لا خارجا ولا وهما كما سيجيئه فلا يجوز ان يكون العلم بها من جملة هذين العلمين اعنى الطبيعى و
الرياضى واما لم يذكر الخلقى والمنطقى فى نفى كون العلم بها منهما لان ذلك الاحتمال بعيد عن العقل
قوله واما الجوهر فبين ان وجوده خلاصة تقرير فى هذا المنهج على النظم الطبيعى هو ان
البحث عن هذه المذكورات من حيث وجودها ومهيتها بحث عن الامور التى لا تفتقر فى
وجودها وتعقلها الى مادة جسمانية وكل بحث عن هذه الامور يكون بحثا الهيا ويكون موضوعه
مباينا لموضوعات العلوم الطبيعية والرياضية والمنطقية ينتج ان تلك الابحاث من الالهى
وموضوعها خارج ان موضوعات ساير العلوم اما الكبرى فقد مر بيانها بابطال نقيضها
واما الصغرى فهو قوله اما الجوهر الى آخره قوله بما هو جوهر فقط لفظة فقط يجوز كونه بيانا
للاطلاق وكونه بيانا للتقييد ابتداء فان البحث عن الجوهر على كلا الوجهين قد وقع فى العلم الاعلى

ان هيهنا ك

اما على الوجه الاول ففي العلم الكلي منه واما على الوجه الثاني ففي علم المفارقات منه وقوله ولما كان
جوهر المحسوسات بيانا لاستغنائه عن المادة بخلاف الاعتبارين قوله واما المقدار فلفظه
اسم مشترك الخ لفظ المقدار كلفظ المتصل بالمعنى الذي ليس بمضاف يطلق بالاشتراك الصناعي
عند المشائين على معنيين احدهما من مقولة الجوهر وهو صورة الجسم الطبيعي من حيث هو جسم
طبيعي على الاطلاق وثانيهما من باب الاعراض وهو معنى جنسي مشترك بين الامور الثلاثة اعني
الخط والسطح والجسم التعليمي والمتصل الكمي فرد رابع هو الزمان واما الاشراقيون فهم ينكرون
المعنى الاول من المقدار لكن يطلقون المقدار بالمعنى الثاني على الجسم الطبيعي ويجعلون بعض افراد
الكم المقداري جوهرا وبعضها عرضا فالجوهر من الكم المتصل المقداري هو الجسم الطبيعي والعرض
هو السطح والخط قوله وقد عرفت الفرق بينهما ذكر هذا الفرق في الفصل الرابع من المقالة
الثالثة من الفن الثاني من المنطق حيث قال الجسم انما هو جسم لانه من شانه وفي طباعه بحيث يمكن
ان نفرض فيه ثلثة ابعاد على الاطلاق متقاطعة على حد واحد مشترك تقاطعها على قوايم وهذه صفة
الجسمية ثم اذا اختلف الجسمان بان احدهما يقبل احد الابعاد او اثنين منها او ثلثها اكبر او اصغر
من الابعاد التي في الجسم الاخر فانه لا يخالف في انه يقبل ثلثة ابعاد على الاطلاق البتة ويخالف في
ما قبل من الابعاد على ما ذكر فهو من حيث يقبل ثلثة ابعاد جسم على الاطلاق ومن حيث يقبل ثلثة
ابعاد بعينها او هي موجودة فيه بالفعل ان امكن فهو من حيث يقبله سواء كان التقدير لا بعينه
البتة ان امكن او بعينه والصورة الجسمية التي هي صورتها الجوهرية التي لا يزيد فيها جسم على جسم
فهي من جملة القسم الاول وهي صورة جوهر بل جوهر ليست عرضا والمعين الموضوع للتقدير في
الابعاد الثلثة تقديرا محدودا او غير محدود فهو العرض الذي من باب الكم انتهى قوله
فانه مبدء لوجود الاجسام الطبيعية الخ اعلم ان هذا المعنى اعتبر اتحادا من المبدئية بالقياس
الى اربعة اشياء فانه صورة مقومة لوجود الهيولى الاولى كالعلة الفاعلية للشيء لانها بكونها علة
الهيولى علة مادية او جزء علة مادية وهي علة صورية للجسم بما هو جسم ومقومة لمهيته وهو
بالقياس الى الاجسام الطبيعية النوعية وبالقياس الى صورها النوعية مادة او جزء مادة فهو على كل

واحد

واحد من هذه الانحاء والاعتبارات يمتنع ان يكون متعلق القوام بشيء من المواد المحسوسة كيف
وقد تضاعفت درجات التقدم عليها بالذات بهذه الوجوه من العلية كما اشرنا اليه قوله قال
الشكل انما عارض من لوازم المادة الخ مطلق الشكل وكذا مطلق المقدار بالمعنى الثاني من لوازم
المادة وانما ثبتت عرضيتهما بتبدل اشخاصهما وتوارد اعدادها على المادة المعينة وهي هي بعينها كما
اذا تشكلت الشمعة الواحدة باشكال مختلفة كالكرة والمكعب والاسطوانة وغيرها فان المحقق
عرضية الاشياء هو جواز تبدل احادها مع بقاء هوية المحل فبتبدل الاشكال على جسم واحد جوهري
يظهر عرضية الشكل واذ ثبتت عرضية الشكل واذ ثبتت عرضية المقدار فان نسبة الشكل الى المقدار
نسبة الفصل الى الجنس وهما متحدان جعلا ووجودا فتبدل احدهما يوجب تبدل الاخر لا يقال ان الجسم
الكري اذا تكعب فان مقداره المساحي مساو للذي قد كان اولا لانا نقول لا مساواة بين الاشكال
المختلفة بالفعل بل هي في قوة المتساوية وما بالقوة غير موجود بعد وانما المتساوية في المقدار من
الاجسام هي ما كانت على شكل واحد قوله فليس هو بحثا ايضا الخ اي كما ان البحث عن نحو وجود
المقدار بالمعنى الاول بحث عن احوال ما لا يتعلق وجوده بالمادة كذلك البحث عن نحو وجود المقدار
بالمعنى الثاني بحث عن مثل تلك الاحوال لان البحث عن انحاء وجود الاشياء ومهيتها من وظيفة ذلك
العلم كما مر قوله فاما موضوع المنطق من حيث ذاته فظاهر انه خارج عن المبحوث الذي تقدم
هذا الكلام على قوله ثم البحث عن الجوهر الى اخره ليكون داخلا في الوجه الاول الذي بناه على ان موضوعات
سائر العلوم انما يبحث عن انيتها ومهيتها في علم اخر هو العلم الاعلى وكان الشيخ اراد ببيان وجه
اخر على اثبات الفلسفة الاولى وتحقيق موضوعها والغرض ان موضوعات المنطق وهي المعقولات الثانية
من جملة الاشياء التي يقع البحث عن نحو وجودها وان وجودها ليس الا في العقل ولا يجوز البحث
عنها من هذه الجهة في علم المنطق لان البحث عن وجود الموضوع لعلم لا يقع في ذلك العلم كما مر ولا في
علم موضوعه المحسوسات كالطبيعي والرياضي لانها غير محسوسة فالبحث عنها ايضا لا بد ان يقع في علم غير
هذه العلوم النظرية وليس الا العلم الاعلى قوله فتبين ان هذه كلها يقع في العلم الذي الخ
لما ثبت ان البحث قد يقع من الاشياء التي بعضها من باب الجوهر كنفس الجوهر والجسم والصورة الجوهرية

العقلية وغيرها وبعضها من باب الكم كالمقدار والعدد وبعضها مقولات اخرى كموضوعات المنطق
وبعضها من باب الكيف وغيرها بحثا على الوجه المذكور وظاهر ان البحث عن هذه الامور على الوجه المذكور
لا يقع الا في علم بحثنا ولما ليس يفتقر الى المادة المحسوسة وجودا وتعقلا ومعلوم ايضا انه ليس لكل
واحد من هذه الابحاث موضوع اخر وغرض بانه وعلم اخر غالبا بل كلها مما يقع في علم واحد له موضوع
واحد واذا كان كذلك فموضوعها المشترك الذي يكون تلك الاشياء بوجوداتها ومهياتها احوالا
واعراضا ذاتية له واقساما اولية منه لا يمكن ان يكون الا امرا عاما محققا وليس ذلك الا الموجود من
حيث هو موجود والوجود المطلق وانما قيد المعنى العام بالمحقق ليخرج المفهومات العامة الاعتبارية
والسلبية كالشيء والممكن العام واللاممتنع واللامعدوم فان البحث عن احوال تلك الامور ليس من حكمة
الباحث عن احوال اعيان الموجودات في شيء قوله وكذلك قد يوجد ايضا امور هذا حكم اخر
في تحصيل موضوع الفلسفة الاولى والفرق بين هذا الوجه والوجوه السابقة ان المبحوث عنه المذكور
فيها كان من جملة امور موجودة بالاستقراء سواء كان وجودها وجود الجواهر او وجود الاعراض وسواء
كان العرض عرضا خارجيا او عرضا ذهنيا واما المبحوث عنه المذكور في هذا الوجه فهو من جملة امور
عرضية وجودها وجود موضوعاتها بعينه لكن النفس يجلدها ويحققها بان تنتزعها عن الموجودات
والفرق بينها وبين ساير الاعراض ان وجودات ساير الاعراض في انفسها وجودات لموضوعاتها
واما هذه الامور فوجوداتها في انفسها هي بعينها وجودات موضوعاتها والفرق بينها وبين الوجود
ان الوجود نفسه وجود الموضوع وكل من هذه الامور وجوده وجود الموضوع لا ان نفسه وجود
الموضوع لانها مهيات غير الوجود بخلاف الوجود اذ ليس كذلك قوله وهي مشتركة في العلوم
اه اي يقع استعمالها في كل واحد من العلوم بوجه من وجوه الاستعمال اعم من ان يكون من جهة كونها
من المبادي المشتركة في علم او من المقاصد فيه او لا ذاك بل يقع الافتقار الى استعمالها في بيان
بعض المقاصد والغرض ان هذه الامور ليست بما يستغني عن معرفتها وبيان وجودها حتى لا يجب البحث
عنها في شيء من العلوم بل يجب البحث عن وجودها ثم لا يتكفل شيء من العلوم الجزئية للبحث عنها من
الحيثية المذكورة بل باحد الوجهين الاخرين اذ لو بحث عنها من حيث وجودها ومعروضها في شيء من

العلوم

من العلوم الجزئية لكانت هي من العوارض المختصة بموضوع ذلك العلم لان محمولات مسائل كل
علم يجب ان يكون من خواص موضوعه لكن ليس شيء من موضوعات العلوم الجزئية مما يختص بشيء
من هذه الامور فلا بد ان يكون موضوعها من تلك الجهة امرا عاما والعلم المتكفل باثبات وجودها
قوله
وتحقيق ماهيتها اعم العلوم واعلاها قوله وليست من الامور التي تكون وجودها الا وجود الصفات
للذوات الغرض من هذا الكلام وما بعده هو التوضيح والتاكيد ودفع التوهمات المضادة للحق
اي ليست مما لا وجود لها الا وجود الصفات الذاتية للذوات المتخالفة الحقايق الموجودة بوجودات
مختلفة حتى لا يفتقر الى استيناف بحث عنها وعن احوالها لان البحث عنها وعن احوالها على ذلك التقدير
راجع الى البحث عن تلك الذوات وعن احوالها لانك قد علمت انها من جملة الاعراض والصفات
لانها غير مستقلة الوجود ومنشاء هذا الوهم هو كونها من الامور الانتزاعية التي ليس لها وجود
خارجي متميز عن وجود الموضوعات والذوات فيتوهم انها عين تلك الذوات وقد مر الفرق بينها
وبين ساير الاعراض بان وجود ساير الاعراض غير وجود موضوعاتها خارجا وذهنا ووجود هذه
الامور عين وجود موضوعاتها في الخارج لكنه غيرها في الذهن لانها من عوارض المهية لا من
عوارض الوجود ولاجل هذه الدقيقة غير الشيخ عن الحكم بكونها من الصفات لا من الذوات بهذه
العبارة اشعارا بانه يكفي في ثبوت تعرضها انها نحو من الوجود غير وجود الذوات في اي ظرف
كان وباي اعتبار كان لان ما ليس بعرض هو ما لا وجود له بوجه من الوجوه الا وجود الذوات
قوله ولا ايضا من الصفات التي تكون لكل شيء اه اي ليست ولا واحد منها من
الامور العامة الشاملة لكل شيء كالشيء والممكن العام ونحوها حتى لا يحتاج الى البحث عن اثباتها
وتحديدها وتعريفها فلا يكون مطلوبا في علم من العلوم من الجهة المذكورة قوله ولا يجوز
ان تختص بمقولة ليكون موضوع البحث عنها تلك المقولة بخصوصها لا غير قوله ولا يمكن
ان يكون من عوارض شيء اي من عوارض مخصوصة لشيء والا فهي من العوارض لاشياء كثيرة
خاصة لكن لا على الوجه الاختصاص لها بشيء من الموجودات الا من جهة كونها موجودة مطلقة فيكون
من الاعراض الخاصة بالموجود المطلق ومن الاعراض العامة لها والمطلوب في العلوم كما علمت ليس

الا الاعراض الخاصة بالشيء فيكون موضوعها في البحث هو الموجود المطلق المجرد بمباحث
قوله ولا ندعى عن تعلم ماهيته وعن اثباته آه هذا وجه آخر على ان موضوع العلم
الاعلى هو الموجود المطلق لان موضوعه يجب ان يكون امرا عاما شاملا لجميع الموجودات محقق
الذوات غنيا عن تعلم ماهيته واثباته ولا يتحقق هذه الاوصاف الثلثة في شيء من المعاني الا في
الموجود بما هو موجود فان غيره من المفهومات اما ان لا يوجد اصلا او لا يعم لجميع الموجودات
او يكون اعم من الموجودات وغيرها فلا يكون تلك الاحوال المطلوبة اعراضا خاصة له قوله
ومطالبه الامور التي تلحقه بما هو موجود آه كل ما يلحق الشيء لذاته فلا يتوقف لحوقه له على شرط
ولا ايضا على ان يصير نوعا خاصا من انواعه فذلك الشيء من عوارضه الذاتية واحواله الاولية
ولا ينافي ذلك كون اللاحق العارض امرا اخص من ذلك الشيء كما توهم بعض اجلة المتاخرين ونسب
كلام الشيخ الى التناقض حيث قال ان ما يلحق الشيء كما توهم بعض اجلة المتاخرين لامر اخص هو
عرض غريب ليس عرضا ذاتيا مع انه مثل العرض الذاتي بالمستقيم والمستدير للخط ومنشأ
هذا التوهم عدم الفرق بين العارض الاخص وبين العارض لامر اخص او توهم ان كل ما
يعرض الشيء لذاته يجب ان يكون لازما للذات وليس كذلك فان الفصول المقسمة للجنس واحد
كفصول الحيوان من الناطق وغيره كل واحد منها عارض ذلك الجنس لذاته مع كونه اخص منه
قوله وبعض هذه الامور هي له كالانواع آه قد علمت ان فصول الجنس وانواعه بحسب
القسمة الاولى من عوارضه الذاتية وكذلك جنس الاجناس العالية اعنى المقولات العشر الى طبيعة
الموجود بما هو موجود كنسبة الانواع الاولية الذاتية الى الجنس فيكون من الاعراض الذاتية له
وانما قال هي له كالانواع ولم يقل انها الانواع له لان الوجود المطلق ليس طبيعة جنسية ولا
كليا وليس شموله للموجودات شمول الكلي لافراده لان هذه المفهومات كالكلية والجزئية والذاتية والعرضية
من الامور التي تعرض للماهيات في الذهن والوجود ليس ماهية لشيء ولا ذا ماهية ولا له صورة
في الذهن مطابقة له حتى يعرض له الكلية والجنسية وغيرها من المعقولات الثانية بل هو
صريح الانية الخارجية لكنه يشبه الذاتي للجنس لانه ليس بخارج عن حقيقة افرادها المتحققة

الحقائق

الحقائق ولما كانت قسمته الى المقولات قسمة اولية يكون هي من عوارضه الذاتية لا كقسمة الجوهر
الى الانسان وغير الانسان فان الجوهر لا ينقسم اليهما الا بعد قسمته الى الحيوان وغير الحيوان وكذا لا ينقسم
الى الحيوان وغيره الا بعد ان ينقسم الى النامي وغيره فهذه الامور من الاعراض الغريبة للجوهر بما هو جوهر
انما العرض الذاتي من الاقسام للجوهر هو مثل قابل الابعاد ومقابله قوله وبعض هذه له كالعوارض
آه كون هذه الامور كالعوارض للموجود بما هو موجود وكون غيرها كالمقولات وما تحتها كالانواع
مع كون الجميع مما يصدق عليه الوجود لا يخلو من دقة وصعوبة اما كونها كالعوارض وليست
بعوارض فلما سبق من انها ليست من العوارض الخارجية للاشياء كالسواد والحركة وغيرهما ولا
من العوارض الذهنية لها كالكلية والجزئية وغيرهما بل انما عروضها للماهيات الموصوفة بها بحسب
من التحليل والاعتبار واما كونها كالعوارض للموجود لا كالانواع له فلانها ليست كالاشياء التي
من الامور الموجودة على الاستقلال كالجواهر والاعراض القارة ولهذا ليست مندرجة تحت شيء
من المقولات وعوالي الاجناس بالذات بل بالعرض وتحقيق الامر فيها يحتاج الى مقام اوسع من
هذا المقام قوله ولقائل ان يقول آه منشأ هذه الشبهة اما الخلط بين الطبيعة من
حيث هي هي والفرد او الخلط بين الطبيعة من حيث هي هي والطبيعة على الاطلاق وليس يلزم
من كون بعض افراد الطبيعة ذا مبدء ان يكون الطبيعة من حيث هي هي ذات مبدأ فلا انه يلزم
من كون الطبيعة على الاطلاق علة ومعلولة تقدم الواحد بعينه على نفسه فان من شروط التناقض
وحدة الموضوع وحدة بالعدد لا بالعموم قوله والجواب عن هذا ان النظر في المبادي آه هذا
هو الجواب الحق المبني على النظر الدقيق والبحث اللطيف وهو ان البحث عن مبادي الموجود المطلق بحث
عن لواحقه وعوارضه الذاتية المختصة به اما كونها من العوارض له فلامكان تحققه وثبوته من غير افتقار
الى مبدأ كما في واجب الوجود ولا ينافي ذلك تحققه وثبوته مطلقا على وجه الافتقار الى مبدء ولكون
الموجود المطلق مبدأ وذا مبدأ لا يستلزم كون الشيء الواحد بعينه مبدأ لنفسه ولا كون الموجود
المطلق من حيث هو هو موجود مطلق مفتقرا الى مبدأ وان كان الموجود المطلق ذا مبدء والفرق
بين الاعتبارين ما سيظهر في مباحث الماهية واما كونها من العوارض المختصة به فلان العوارض العامة لم

فانه لو شئ يحققا اعم من الموجود المطلق حتى يتحقق كونه مبدا فاعليا او غائيا او ماديا او صوريا
لحوقا اوليا ويلحق بتوسط الموجود المطلق فيكون كونه مبادي من العوارض العامة له واما كونها
من العوارض الذاتية له اذ ليس لحوقها اياه بتوسط امر اخص فان كون الموجود فاعلا وغاية
وغيرها من المبادي على الاطلاق لا يحتاج الى ان يصير نوعا خاصا طبيعيا او تعليميا او غيرهما
وكلما يلحق الشئ لا بواسطة امر اعم ولا بواسطة امر اخص فهو عرض ذاتي له والبحث عنه يكون
في العلم الباحث عن احواله فالبحث عن المبادي بحث عن الاعراض الذاتية للموجود المطلق
المطلوبة في العلم الباحث عن احواله وهو العلم الاعلى قوله ثم المبدأ ليس مبدأ للموجود
كله آه هذا جواب اخر عن ذلك السؤال مبناه على التخصيص ولا حاجة اليه لما ذكرنا من الفرق
بين كون الموجود المطلق ذا مبادئ وبين كون الموجود المطلق من حيث كونه موجودا مطلقا
ذا مبادئ وهذا التخصيص لا يخلو عن تكلف فان البحث عن مبادي الموجودات الواقع في العلم
الكلي انما يقع على وجه الاطلاق لا على سبيل التقييد بكونها مبادي لبعض الموجودات على ان البحث
عن المقيد ايضا بحث عن المطلق لا على وجه الاطلاق بان يكون الاطلاق معتبرا فيه فان كون
الموجود المطلق موضوعا للعلم لا ينافيه كون المبادي له من عوارضه اذ المبادي له من عوارضه
اذ المبادي في الحقيقة مبادئ للافراد والافراد كلها من عوارض للطبيعة وكما ان افراد الوجود
كلا او بعضا من عوارضه وكذلك مبادي الوجود كلها او بعض منها عن عوارضه لانها ايضا من افراده
والذي لا مبدأ له هو طبيعة الوجود من حيث هي هي انه لو فرض ان لكل موجود مبدأ وقطع
النظر عن البرهان الدال على بطلان التسلسل الى غير نهاية لكان البحث عن مبادئ الوجود
بحثا عن عوارضه والتي يمتنع البحث عنها في العلوم من مبادي الموضوع هي مبادي من
حيث هي هي لا مبادي افراده وههنا لم يقع البحث عن مبادي مهية الوجود المطلق اذ لا مبدأ لها
ولا مهية له لانه بسيط قوله ولو كان مبدأ للوجود كله لكان مبدأ لنفسه هذا اذا كان المبدأ
واحدا بالعدد وانت تعلم ان المحوج نفسه في العلم الكلي من المبادي ليس على هذا الوجه فلو فرض
قولنا ان لكل موجود مبدأ لم يلزم منه الا التسلسل لا كون شئ مبدأ لنفسه ودفع هذا الاشتباه

لبعض

لبعض افاضل المتاخرين حيث قال وهو بصدد اثبات واجب الوجود من غير الاستعانة ببطلان التسلسل
انه على تقدير انحصار الموجودات في الممكنات لزم الدور اذ تحقق موجود ما يتوقف على ايجاد ما لان
وجود الممكن انما يتحقق بالايجاد وتحقق ايجاد ما يتوقف ايضا على تحقق موجود ما لان الشئ ما لم يوجد
لم يوجد وقال ايضا في وجه اخر ليس للموجود المطلق من حيث هو هو موجود مبدء والا لزم تقدم الشئ
على نفسه وبذلك ثبت وجود الواجب بالذات واعترض عليه بعض معاصريه في الوجه الاول انه على التقدير
المذكور التسلسل لا الدور اقول ان الدور الذي يلزم من الفرض المذكور دور غير مستحيل اذ الدور المستحيل
هو توقف الشئ بعينه على ما يتوقف هو بعينه على ذلك الشئ لاستلزامه كون الشئ الواحد بعينه سابقا
على نفسه واما الشئ الواحد بالعموم فذلك الدور فيه وذلك التقدم له على نفسه غير مستحيل لان نحو الوحدة
المعتبرة في جانب الموضوع هي الوحدة الشخصية لا غيرها لا ترى ان الاستحالة في صدق المتقابلين على موضوع
تكون وحدته وحدة بالمعنى لا بالعدد الا ترى ان قولك ان الحيوان يتوقف على المني والمني يتوقف على
الحيوان وقولنا ان الدجاجة من البيض والبيض من الدجاجة ليسا بدور الا في اللفظ ولكن قولك
ان الحيوان يتوقف على الحيوان لكونه متوقفا على المني المتوقف عليه ليس يوجب توقف حيوان بعينه على
نفسه لاختلاف الحيثية فكلا الوجهان غير صحيحين وقوله ليس الموجود المطلق من حيث هو موجود مبدأ
ان اراد به ان لا مبدأ له من هذه الحيثية كما هو الظاهر فذلك صحيح ولكنه غير ما يلزم من فرض ان
كل موجود له مبدأ وكلا من فرض عدم الواجب تعالى عن ذلك وان اراد ان ليس الموصوف بهذه الحيثية مبدأ
فهو غير صحيح اذ الموجود المطلق يصدق على الموجود المعلول وان لم يصدق عليه ولا ينقسم اليه تقييدا
لا طلاق او العموم كما لا يخفى قوله بل الوجود كله لا مبدأ له قد علمت ما فيه فلا حاجة الى ان
تقيده وكان كلام المتاول المذكور ماخوذ من ههنا قوله انما المبدأ للموجود المعلول فالمبدأ
هو المبدأ لبعض الموجود قد علمت انه لا حاجة الى هذه التقييد والتخصيص في هذا المقام فان المبدأ
لبعض الموجود مبدأ للموجود المطلق والنظر في مبدأ له من حيث كونه موجودا مطلقا وكذا قوله ولكن
هذا العلم يبحث عن مبادي الموجود مطلقا سيظهر فيه لانه يبحث عن مبادي الموجود مطلقا وانه يبحث
عن مباديه من حيث كونه مطلقا فان الموجود مطلقا او اشمع لذاته عن كونه ذا مبدأ ما يحقق موجود معلول

ينقسم الى ما له علة والى ما ليست له علة والقسم يصدق على كل قسم فالموجود المطلق م

انما الممتنع عن كونه ذا مبدأ هو بعض خصوصيات الوجود لا طبيعة الوجود مطلقا قوله كسائر العلوم
الجزئية آه هذا مثال عنده لان البحث قد يقع من مبادي بعض افراد الموضوع لا عن المبادي المشتركة
لجميع افراده ومثال عندنا لان البحث قد يقع عن المبادي المشتركة للافراد الموضوع كلا او بعضا و
للموضوع ايضا مطلقا لكن لا من حيث حقيقة المشتركة بين موضوعات المسائل الا ترى ان كتاب الحيوان
قد يبحث فيه عن مباد مشتركة لكل فرد ككون كل حيوان يتولد اما عن مثله او غير مثله وكل حيوان له
مبدأ محركة ارادية وذلك المبدأ جزء من اجزاء الحيوان مطلقا وان لم يكن جزءا او لا مبدأ مطلقا للحيوان
من حيث هو حيوان ليلزم البحث عن مبادي الموضوع من حيث هو موضوع في العلم الذي يبحث عن احواله
قوله ويلزم هذا العلم ان ينقسم ضرورة الى اجزاء العلم كالحكمة والمنطق والطب والنحو وغيرها
قد يطلق ويراد به الملكة النفسانية التي بها يقتدر الانسان على استكشاف كل مسألة ترد عليه من غير
تجشم وتكلف فيقال الموصوف بها انه حكيم او منطقي او طبيب او غير ذلك وقد يراد به العلم بجميع المسائل
المدونة فيه او بعض تلك المسائل المعلومة وليس المراد ههنا المعنى الاول لانه امر بسيط لا اجزاء له بل المراد
هو المعنى الثاني لانه ذو اجزاء له بل المراد هو المعنى الثاني لانه ذو اجزاء ونسبة الاول الى الثاني كنسبة
كنسبة المجمل الى المفصل كالمحدود بالقياس الى الحد بل كنسبة العقل البسيط الفعال للعلوم التفصيلية
النفسانية الى تلك العلوم وليس ههنا موضع بيانه فللعلوم بالمعنى الثاني اجزاء وجزئيات و
فروع فاجزاء كل علم هي العلوم والمسائل التي يحتوي ذلك العلم عليها وجزئياتها هي العلوم التي موضوعاتها
افراد موضوع ذلك العلم وفروعه هي العلوم التي موضوعاتها عوارض موضوع ذلك العلم قوله
لا انها موجود متحرك فقط او متكمم فقط يعني لو حصل السبب لا ولا يكون سببا او ذلك لانه متحرك
او متكمم لكان البحث عنه بهذا الاعتبار طبيعيا او تعليميا فخرج عن كونه من اجزاء العلم الالهي
وفي بعض النسخ بدل قوله انها موجود بما هو موجود وهو ادنى واصح قوله ومنها ما يبحث
عن العوارض الموجود وهو كالبحث عن الوحدة والكثرة والقوة والفعل والتقدم والتأخر والعلية
والمعلولية وقد علمت ان كونها من العوارض الموجود باي وجه يصح وفي اي مرتبة من نفس الامر يتحقق
قوله ومنها ما يبحث عن مبادي العلوم الجزئية مبادي العلوم بعضها تصورية كتصور الموضوع

واجزائه

واجزائه وبعضها تصديقية كالتصديق بوجود الموضوع وبكونه موضوعا وبالمسائل التي تتوقف
عليها البراهين الواقعة فيها على المطالب ولما كان هذا العلم متكفلا لبيان تحديد الاشياء الكلية
ومهياتها واثبات وجوداتها واينياتها بالبراهين ومن جملتها مبادي العلوم التصورية والتصديقية
فيقع البحث لا محالة عن تلك المبادي ايضا فتكون تلك المبادي من جملة المسائل المطلوبة في هذا العلم
قوله ولان مبادي كل علم اخص آه هذا وجه آخر والذي ذكرناه هو اعم مأخذا من هذا
الوجه حتى انه لو فرض علم لم يكن اخص من هذا العلم لكان البحث عن مباديه ايضا من جملة مسائل هذا
العلم قوله فهذا العلم يبحث عن احوال الوجود آه يريد به بيان ان البحث عن مبادي العلوم
الجزئية باي وجه يكون وعلى اي كيفية يقع في هذا العلم فان موضوعات العلوم الجزئية امور مخصوصة
والتي يبحث عنها في هذا العلم احوال الوجود المطلق الذي هو اعم الاشياء فكيف تكون مبادي تلك
العلوم الجزئية مسائل هذا العلم فيبين ذلك ويكشف عن وجه اشكاله بان احوال موضوع العلم ويكشف
الاعلى قد يكون امورا هي كالاقسام له والاقسام قد يكون من العوارض الذاتية للمقسم وذلك
اذا كانت القسمة اليها قسمة اولية كقسمة الجنس الى الانواع وقسمة الوجود الى الموجودات
وقد علمت انها كقسمة الجنس الى الانواع بمعنى انه ليس بخارج عن حقائق الموجودات وان لم يكن جنسا
بالحقيقة لانه ليس بماهية كلية كما مر وكذلك اقسام الاقسام ايضا من العوارض الذاتية اذا كانت
القسمة اليها قسمة اولية وهكذا الى ان يصل القسمة بسبب لحوق عارض غريب فان المراد من القسمة الاولية
ان لا يحتاج المقسم في انقسامه الى تلك الاقسام الى لحوق امر خارج عن ذاته فان قسمة الحيوان الى
الانسان والفرس وسائر الانواع قسمة اولية والاقسام اعراض ذاتية وقسمته الى الابيض وغيره
والى الضاحك وغيره والى الكاتب وغيره غير اولية والاقسام ليست اعراضا ذاتية وان كان المقسم
الخارج في بعضها اعم وفي بعضها مساو وفي بعضها اخص مما خرج من القسمة الاولية وكانت القسمة
في الانحاء الثلثة الاخيرة ايضا متفاوتة كالاولى وبالجملة حيثية العارض لا ينافي كونه من الاحوال
الذاتية للموضوع فاذن نقول ان هذا العلم يبحث عن احوال ذاتية للموجود المطلق ومن جملة احواله
اقسامه الذاتية كالمقولات واقسام اقسامه الذاتية ايضا كانواع المقولات وانواع انواعها حتى يبلغ

التقسيم الى تخصيص يحصل به موضوع علم من العلوم سواء كان ذلك التخصيص آخر التخصيصات
والتقسيمات التي لا يجوز بعده تخصيص ام لا فالاول كالجسم القابل للحركة والسكون فانه قسم
من الاقسام الاولية الذاتية للموجود بما هو موجود يحدث منه موضوع الطبيعي ولا يمكن ان تقع
للموجود تقسيم يقع بحسبه قسم اخص خصوصا منه الا بلحوق عارض غريب من تغير او تكثر مبهم
الخصوص اما طبيعيا او تعليميا لا يجوز ان يكون من احوال الموجود بما هو موجود ولا البحث عنه
داخلا في العلم الاعلى والثاني كالكم المطلق فانه قسم حادث للموجود من جهة تقسيمه الى الكم وغير الكم
وهو موضوع العلم الرياضي لكن يجوز بعده تقسيم آخر للموجود يكون الاقسام الاولية الحاصلة منه
اخص خصوصا من الكم المطلق من غير حاجة الى انضمام عارض غريب كقسمة الوجود المطلق الى الكم متصل
وغيره بل الى مقدار وغيره بل الى جسم تعليمي وغيره فالجسم التعليمي مع كونه اخص من الكم المطلق
بمراتب لكنه هو ايضا كالكم المطلق من الاقسام الاولية للموجود ومن الاعراض الذاتية له فان
جعله جسما لا يتوقف على جعله مقدارا او كذا جعله مقدارا لا يتوقف على جعله كما متصلا ولا
كما متصلا يتوقف على جعله كما مطلقا بل الكل انما يتحقق بجعل واحد موجود بوجود
واحد فاذا لا يجب فيما اذا حصل قسم هو موضوع علم جزئي ان لا يكون ما هو اخص منه
من الاقسام الذاتية الاولية لموضوع هذا العلم يقع البحث عنه فيه بل قد يكون وقد لا يكون
فعلى كل من الوجهين اذا حصل في هذا العلم قسم خاص يصلح لان يبحث عن احواله الذاتية صاحب
علم جزئي فيسلمه اليه صاحب هذا العلم وهو ياخذه ويتسلمه منه من غير بحث ونظر اذ
ليس لصاحب علم جزئي ان يبحث عن وجود موضوعه وتحقيقه وهليته والا لكان من تلك الحيثية
صاحب علم هو فوق علمه فالمهندس مثلا اذا بحث عن وجود الكم المتصل وهليته صار
من هذه الحيثية عالما الهيا لا مهندسا قوله وكذلك في غير ذلك كما اذا حصل من كلام
وجود الاخلاق النفسانية فياخذه صاحب علم الاخلاق والسياسات او حصل منها وجود
المعقولات الثانية فياخذه صاحب علم الميزان قوله وما قبل ذلك التخصيص مبدأ
وقوله كالمبدأ له عطف تفسيري عليه وقوله فيبحث عن جنس المبدأ يعني يبحث هذا العلم

عن وجود

عن وجود قسم من الوجود هو اعم من القسم الذي هو موضوع علم من العلوم الجزئية وهذا
واضح لان البحث عن وجود الاخص وتقرر هليته اذا كان داخلا في مسائل العلم الاعلى
فالبحث عن وجود الاعم منه الذي كالمبدأ له وعن تقرر هليته كان احرى واليق بان يكون
داخلا في مسائله ثم انك قد علمت مما ذكرنا ان العلم الاعلى قد يبحث عن حقيقة ما هو بعد
الاخص الذي هو موضوع علم جزئي وما هو كالمعلول له مثل البحث عن الخط والسطح والجسم
التعليمي وكل منها اخص من موضوع العلم الرياضي قوله فيكون اذن مسائل هذا
العلم اه للمباحث الموردة في هذا العلم اصناف كثيرة لكنها مندرجة في ثلثة مجامع احدها
البحث عن اسباب الوجود ويندرج فيه مباحث العلة والمعلول واثبات المفارقات العقلية
واثبات المبدأ الاول للوجود واثبات المادة الاولى والصورة المنوعة للاجسام واثبات
الغايات للطبايع واثبات الاجسام الفلكية ونفوسها وعقولها التي هي غايات تحركاتها
فان جميع هذه المسائل بحث عن مبادي الوجود وثانيها هو البحث عن عوارض الوجود كالوحدة
والكثرة والقوة والفعل والتام والناقص والقدرة والعجز والتقدم والتاخر والحدوث
وغير ذلك وقد سبقت منا الاشارة الى انها باي وجه يكون من العوارض للوجود مع انه
ليس في الخارج بحسبها عارضية ومعروضية بين شيئين والحق ان كونها من العوارض
انما يكون باعتبار من الذهن وضرب من التحليل كالذي يقع بين الماهية والوجود فهي
كالوجود زائدة على الماهيات خارجة محمولة عليها لا كالاجزاء الذاتيات عليها وثالثها البحث عن
اقسام الوجود التي هي مبادي العلوم الجزئية اعم من ان يكون موضوعاتها او غير
ذلك وليس يجب ان يكون موضوعاتها او غير ذلك وليس يجب ان يكون البحث عنها
من حيث كونها من المبادي بل من حيث وجودها في ذاتها وتقررها في نفسها لكن يلزمها
ان يكون من المبادي للعلوم الجزئية بقي ههنا سؤال وهو ان مباحث الماهية وجنسها
وفصلها وحدها وانها هل هي موجودة ام لا وباي وجه يخصها هي من مسائل هذا العلم
وخارجة عن هذه الاقسام الثلثة غير مندرجة فيها فلم لم يذكرها الشيخ ههنا ويمكن الجواب

عنه بان الغرض ههنا ليس في بيان الحصر بل الاشارة الى بعض مجامع مسائل هذا العلم او بان
الاصل في الاشياء هي وجوداتها او مهياتها فالبحث عن المهية واجزائها ليس بالاصالة بل على
وجه التطفل قوله وهي الفلسفة الاولى لانه العلم بامور اه ذكر في وجه تسمية هذا
العلم بالاولية ان المعلوم فيه ما له الاولية على كل شيء بوجهين وهما بالوجود وبالمعنى فالاول
كواجب الوجود فان وجوده اول الوجودات والثاني كالوجود فان معناه اول المعاني المفهومة
من الاشياء وليس شيء من المعاني اقدم خطورا بالبال من معنى الوجود بل معناه اسبق من كل
معنى ولهذا لا يمكن تعريفه بشيء من الاشياء وكذلك الحال في الوحدة ويمكن ان يقال في وجه التسمية
ان لهذا العلم تقدما بالطبع على ساير العلوم الفلسفية لان مبادي تلك العلوم انما تثبت
في هذا العلم وهذا الوجه اوفق لانه يثبت تقدمه من حيث كونه علما لا من حيث المعلوم فيه
قوله وهو ايضا الحكمة التي هي افضل علم بافضل معلوم اه قد وقع في تعريف الحكمة انها
افضل علم بافضل معلوم وهذا ما يصدق على جميع اقسام الحكمة لان الفضيلة امر اضافي يقع
فيه التفاوت فلاقسام الحكمة فضيلة على ساير العلوم وكذا المعلومات بها فضيلة على غيرها من
المعلومات لانها امور كلية دائمة لكن هذا العلم علم لا افضل منه لان فضيلة العلم لشدة وثوقه
وقوة رسوخه ودوامه وهي انما يكون في اليقينيات الدائمة البرهانية التي براهينها افضل
البراهين وهي المعطية اللم الدائم الضروري وهي منحصرة في هذا العلم من جملة العلوم واما
ان معلومه افضل المعلومات واضح لا سترة فيه لان افضل الاشياء هي مباديها الفعالة
وافضل المبادي الفعالة هو المبدا الفعال الذي لا مبدا له وهو مبدا المبادي وسبب
الاسباب من غير سبب قوله وله حدود العلم الالهي اه اعلم ان تعريفات العلوم
كلها حدود اصطلاحية كما بين في مقامه فحد العلم الالهي هو العلم بامور لا يفتقر في وجودها
وحدودها الى المادة فهذا الحد شامل لجميع مباحث هذا العلم فان وقع لشيء من موضوعات
مسائله اقتران بمادة لم يلزم من ذلك ان يكون له افتقار ذاتي اليها كيف ولولا الافتقار اليها
ذاتيا لما تحقق فرد منه مفارقا عنها وليس كذلك فان العلة والمعلول والواحد والكثير والمتقدم

والمتاخر

والمتاخر وغير ذلك قد توجد وهي مفارقات عن المادة هذا ثم انه وان كان الاليق بهذا الاسم
والحد الذي يجيء به هو قسم الربوبيات والمفارقات المحضة لانه علم بامور هي مفارقة
عن المادة من كل وجه معنى وذاتا حدا ووجودا لكن لا يخلو قسم من ما يبحث في هذا العلم
عن حيثية المفارقة عن المادة فيبحث عن تلك الحيثية ولاجل ذلك اخذ في التفصيل فقال
قوله بالامور المبحوث عنها فيه هي اقسام اربعة في هذه قسمة اخرى للامور المبحوث
عنها في هذا العلم بحسب نسبتها الى المادة فاحد الاقسام امور شديدة البراءة عن المادة
مفارقة عنها من كل وجه وثانيها امور مخالطة للمادة ولكن مخالطة السبب للمسبب به ومخالطة
المقوم للمتقوم به والمتقدم للمتاخر عنه لا بالعكس وثالثها امور عامة ومعان كلية يصح لها
انحاء من الوجود بعضها الهية وبعضها تعليمية وبعضها طبيعية فهي اذا خالطت المادة ليست
مفتقرة اليها لم يكن ذلك الافتقار اليها من حيث طبايعها المشتركة ولا من حيث وجوداتها
المطلقة بل من حيث خصوصية بعض افرادها ونحو وجودها الخاص فهذه الاقسام الثلثة
مشتركة في انها غير مفتقرة الى المادة ماهية ووجودا ومشتركة ايضا في ان البحث عنها وعن
اعراضها الذاتية واقسامها الاولية لا يقع الا في العلم الاعلى والحكمة القصوى ورابعها امور
مادية الوجود طبيعية الكون كالحركة والسكون والاجتماع والافتراق وغيرها لكن من
الامور الطبيعية والعوارض المادية ولكن يبحث عنها في هذا العلم لا من هذه الحيثية
بل من حيث احوالها العامة ككونها واحدا او موجودا او ممكنا عاما او كثيرا او ما يجري
مجرى هذه الاوصاف اذ ما من شيء الا وله جهة الهية فان الانسان مثلا وان كان امرا طبيعيا
لكن له جهات واوصاف بعضها الهية ككونه موجودا او واحدا او جوهرا او غير ذلك وبعضها
تعليمية ككونه طويلا او مستقيما او عظيما او نحو ذلك وبعضها طبيعية ككونه اسود او حارا
او غضبانا او خجلا او غير ذلك فاذا وقع البحث عنه من الجهات التي تجري مجرى القبيل الاول
كان البحث عنه من العلم الالهي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي تجري مجرى القبيل الثاني
كان بحثا تعليميا داخلا من العلم الرياضي واذا بحث عنه من جهة الصفات التي تجري مجرى القبيل

الثالث كان بحثا طبيعيا داخلا في العلم الطبيعي وبالجملة ما من شيء يمكن وفيه نظر الهي
من حيث له رابطة وجودية ونسبة قيومية ولذا قال لله ما في السموات وما في الارض وان من شيء
الا يسبح بحمده ورحمتي وسعت كل شيء فالوجودات متعلقة بمبدأ الوجود وانما يقع التعلق بها
الى المادة من حيث نقايصها واعدام ملكاتها وانفعالاتها كما سيتضح لك سبيله ان شاء الله
ولاجل ذلك يمكن الحكيم الالهي ان يدرج كثيرا من المسائل الطبيعية والتعليمية والمنطقية
في هذا العلم بحسب قوة نظره وعموم قواعده واحكامه ملكنا بفضل الله هذا المسلك و
ادرجنا كثيرا من المسائل الطبيعية تحت العلم الالهي في كتابنا المسمى بالاسفار الاربعة فهذه
الاقسام الاربعة المبحوث عنها في هذا العلم كلها مشتركة في ان النظر فيها نظر حكمي الهي في
ان البحث عنها ليس من جهة وجودها المادي بل من جهة وجودها المطلق ومن جهة معاد فيها
غير مفتقرة الوجود الى المادة قوله وكان العلوم الرياضية اه موضوع علم الهيئة
هو السماء والكواكب وموضوع الموسيقى هو الاصوات والنغمات ففي هذين العلمين
من العلوم الرياضية يقع البحث عن امور يدخل المادة في وجودها وحدودها جميعا
لكن ذلك لا يوجب ان يكون النظر فيها نظرا طبيعيا ولا يخرج عن كونه نظرا تعليميا لان
البحث عنها ليس من جهة كونها امورا مادية بل من جهة انها ذوات مقدار او ذوات عدد فاذا
جاز ذلك وصح ان يكون الموضوع للطبيعي موضوعا للتعليمي اذا كان النظر فيه من حيث الوجود
والوحدة والامكان وغيرها لك قوله فقد ظهر ولاح ان الغرض في هذا العلم اي شيء الغرض
نيل العلم بحقايق الموجودات كما هي علما يقينيا وهو المطلوب في دعاء النبي ص بقوله رب ارني
الاشياء كما هي اذ المراد بالروية ههنا هو اليقين قوله وهذا العلم يشارك الجدل
والسوفسطيقيه من وجه ذلك الوجه هو ان موضوع النظر الجدلي والسوفسطائي قد يكون
احد موضوعات العلم الالهي كما سيشير اليه ووجه اخر من كونها جميعا مما يسمى علما بمعنى اخر وهو الصورة
العقلية المرتسمة في النفس طابقت الواقع ام لا اذعنت له الجبلة او الخصم ام لا فالجدلي من كانت
مقدماته مشهورة او مسلمة والسوفسطائي من كانت مقدماته كاذبة قوله واما مخالفته

الجدل

الجدل خاصة فبالقوة اه واعلم ان بين الحكمة والجدل مخالفة بوجه اخر وهي المخالفة بحسب الغاية فغاية
الحكمة هو تكميل النفوس بحسب الحقيقة والواقع والغرض من الجدل هو رعاية المصلحة عموم الاعتراف في
من الخلق وحفظ النظام قوله واما مخالفته للسوفسطائية فبالارادة اه قال الشيخ في الفصل
الاول من الفن السابع من المنطق وهو فن المغالطات ان المغالطين طايفتان سوفسطائي
ومشاغبي فالسوفسطائي يتراءى بالحكمة ويدعي انه مبرهن ولا يكون كذلك بل اكثر ما يناله
ان يظن به ذلك واما المشاغبي فهو الذي يتراءى بانه جدلي وانه انما يأتي في محاورته بقياس
من المشهورات المحمودة ولا يكون كذلك والحكيم بالحقيقة هو الذي اذا قضى بقضية يخاطب بها
نفسه وغير نفسه انه قال حقا وصدقا فيكون قد عقل الحق عقلا مضاعفا وذلك الاقتدار على
تمييز بين الحق والباطل حتى اذا قال قال صدقا فمنها هو الذي اذا افكر وقال اصاب واذا سمع من
غيره قولا وكان كاذبا امكنه اظهاره والاول بحسب ما يقول والثاني بحسب ما يسمع قوله
يريد ان يظن به انه حكيم اه قال في الفصل المذكور ايضا وحيث ان يكون بعض الناس بل اكثرهم
يقدم ايثاره لظن الناس به انه حكيم ولا يكون حكيما على ايثاره لكونه في نفسه حكيما ولا يعتقد الناس
فيه ذلك ولقد راينا وشاهدنا في زماننا قوما هذا وصفهم فانهم كانوا يتظاهرون بالحكمة و
يقولون بها ويدعون الناس اليها ودرجتهم فيها سافلة فلما ظهر انهم مقصرون وظهر حالهم للناس
انكروا ان يكون للحكمة حقيقة وللفلسفة فايدة وكثير منهم لما لم يمكنه ان ينسب الى صريح الجهل و
يدعي بطلان الفلسفة من الاصل وان ينسلخ كل الانسلاخ عن المعرفة والعقل قصد المشائين
بالثلب وكتب المنطق والمباني عليها بالعيب فاوهم ان الفلسفة افلاطونية وان الحكمة
سقراطية وان الدراية ليست الا عند القدماء من الاوايل والفيثاغوريين من الفلاسفة كثير
منهم قال ان الفلسفة وان كانت لها حقيقة ما فلا جدوى في تعلمها وان النفس الانسانية كالبهيمة
باطلة ولا جدوى للحكمة في العاجلة واما الاجلة فلا اجلة ومن احب ان يعتقد فيه انه حكيم و
سقطت قوته عن ادراك الحكمة او عاقه الكسل والدعة عنها لم يجد عن اعتناق صناعة المغالطين
محيصا ومن ههنا يحدث عن المغالطات التي تكون عن قصد كما كانت عن ضلالة انتهى قال

فصل في منفعة هذا العلم و مرتبته واسمه آه معرفة مفهوم المنفعة متوقف على معرفة الخير والشر فاعلم
ان الخير بالذات هو ما يوثره كل احد ويبتهج به ويشتاق اليه وهو الوجود بالحقيقة وتفاوت
الاشياء في الخيرية لتفاوتها في الوجود فكل ما وجوده اقوى فخيريته اعظم والشر يعني يقابل
الخير تقابل السلب والايجاب وهو العدم فالشر الحقيقي لا ذات له بل هو عدم شيء او عدم كمال
لشيء وما اورده بعض اجلة المتاخرين على هذا من النقض بالالم بانه شر البتة مع انه امر
وجودي لانه عبارة عن ادراك المنافي والادراك صفة كالبز قد اجبنا عنه وحللنا عقدة اشكاله
بما يطول الكلام بذكره واما النفع والمنفعة فهو عبارة عن ما به يقع الايصال الى الخير للسبب الموصل
اليه وهو النافع وكذا الضر او المضرة عبارة عن ما به تقع التادية الى الشر للسبب المودي اليه
وهو الضار فاذن الفرق بين الضار والشر كالفرق بين النافع والخير في ان الاول وصلة الى
الثاني فالضار هو السبب الموصل لذاته الى الشر كما ان النافع هو السبب الموصل لذاته الى الخير
والمعنى الذي به يصير الشيء سببا موصلا الى الشر هو المضرة كما ان المعنى الذي به يصير الشيء
سببا موصلا الى الخير هو المنفعة واعلم ان كلا من الضار والنافع مما يختلف بالقياس الى
الاشياء فرب منفعة لشيء تكون مضرة لشيء اخر واما الخير والشر فلا يختلفان بالمقايسة
فالخير خير في نفسه دائما والشر شر في نفسه ابدا لان الخير هو وجود والوجود بما هو وجود لا يكون الا
خيرا والشر هو عدم والعدم بما هو عدم لا يكون الا شرا قال ـــــ وقد علمت ان العلوم كلها تشترك
في منفعة واحدة ما من علم الا ويحصل به ضرب من الكمال للنفس ويتخرج النفس من حد القوة الى
ضرب الفعل كيف وهو لا محالة كيفية نفسانية وصورة كالية وجودية ينكشف شيء من الاشياء ويكون
خيرا ومنفعة من هذه الجهة واما العلوم المذمومة كعلم السحر والشعبذة وغيرها فكونها مذمومة
ليس من جهة كونها علما بل من جهات اخرى لا تنفك عنها غالبا لكن المشتغلين بها ليس قصدهم
في اقتنائها مجرد الى ما ذكرنا بل الى اغراض اخرى والى ان يكون في بعضها العائد على تحصيل بعض فاذا
اطلق لفظ المنفعة في العلوم فعلى الاغلب يراد بها هذا المعنى وهو معونة بعضها في بعض ثم ان
المنفعة بهذا المعنى لها اطلاقان اطلاق على وجه اعم واطلاق على وجه اخص فالاطلاق الاعم هو

اذا تقرر هذا

الذي لا يشترط فيه ان يكون العلم النافع ادون منزلة من العلم الذي هو ينتفع فيه العلوم واما
الاطلاق الاخص فيعتبر فيه ان يكون المنتفع فيه من اجل مرتبة واعلى منزلة من المنتفع به
منها فلا يقال ان الحكمة نافعة في غيرها من العلوم ويقال ان المنطق مثلا نافع في الحكمة وهذان
الاعتباران اي الخاص والعام كما يقع في العلوم يقع في الذوات فالملك والرعية وصاحب الفرس
والفرس يقال بحسب الاعتبار العام انه انتفع كل منهما بالاخر ولا يقال بحسب الاعتبار الخاص ان
الرعية انتفعت من الملك وان الفرس انتفع من الفارس والانتفاع بالاطلاق الاعم على ثلاثة اقسام
العالي في السافل وللسافل في العالي وللمساوي في المساوي والمنفعة بالاطلاق الاخص لا يقال
على القسم الاول لانها في ذلك الاطلاق معناها قريبة من معنى الخدمة والذي يفيده العالي
للسافل مما لا يشبه الخدمة بل ينبغي ان يوضع له عند ذلك لفظ اخر مثل الافادة وما يجري
مجريها وكذا في هذا الاطلاق الاعم اذا اريد ان يدل بلفظ على خصوص النوع من المنفعة فان
الاقسام الثلثة من الاسباب الموصلة للخير التي يقال على الجميع لفظ المنفعة انواع مختلفة نوع
كل منها نوع اخر سواء اشتركت في معنى جنسي اولا اذا تقرر هذا وثبت ان كلا من الخادم
والمخدوم والرئيس والمرؤس ينفع في الاخر بحسب الاطلاق الاعم وعلم ان نوع كل من
المنافع الثلثة مع الجهة التي تخصه نوع اخر مباين للباقيين ومعلوم ان هذا العلم رئيس
واستخدام سائر العلوم فمنفعة هذا العلم التي من جهتها من انها على سبيل الاستعداد
هي في الافادة اليقين بمبادي سائر العلوم التي تحتها هذا من باب التصديق ومن باب
التصور معرفة حقائق الامور العامة المشتركة في العلوم سواء كانت من المبادي لها ام لا
ومن هذا القبيل منفعة الرئيس للمرؤس والمخدوم للخادم ولهذا امثلة كثيرة كما يظهر لمن
تتبع ونامل مثلا النفس والبدن كل منهما مما ينتفع بالاخر لكن منفعة النفس للبدن في افاضة
الحيوة والحس وغيرهما عليه ومنفعة البدن للنفس في انه يصير بحسب حركاته ورياضاته
وسيلة معدة لان يستعد النفس لان تفيض عليها من المبدا الاعلى للعلم والطهارة وانما
قلنا منفعة هذا العلم في اقتناء العلوم الاخرى كمنفعة الرئيس والمخدوم للمرؤس والخادم

لان نسبة العلم الى العلم كنسبة المعلوم الى المعلوم فنسبة العلم الاعلى الى العلوم الباقية كنسبة
المعلوم به والمقصود معرفة فيه الى المعلوم بها والمقصود معرفته فيها ولا شك ان المقصود
الاصلي فيه معرفة مبادى الاشياء سيما مبدا المبادى وله السلطنة العظمى والسيادة الكبرى
على جميع ما في السموات والارض وكما ان وجود ذلك مبدا الوجود هذه الاشياء فالعلم به
على التحقيق مبدا التحقيق العلم بهذه قال وامّا مرتبة هذا العلم فهي ان يتعلم
بعد العلوم آه هذا القسم من التاخر قد عرض لهذا العلم بالقياس الينا الا بالقياس الى
نفسه فهو بحسب الجبلة والذات متقدم على ساير العلوم تقدما ذاتيا وتقدما بالشرف
واما بحسب الوضع فهو متاخر عن العلوم الطبيعية والرياضية من الوجه الذي ذكره
وقوله واما الرياضية فان الغرض الاقصى اه لقايل ان يقول الغرض الاقصى من
هذا العلم هو معرفة الباري جل ذكره لانه اشرف المعلومات كيف يكون معرفة فعله وتدبيره
هو الغرض الاقصى فنقول لما كان من الواجب تعالى بسيط الذات فلا جزء له ولما كان
مبدا لما سواه فلا مبدا له من حيث ذاته وما لا جزء فيه ولا مبدا له مطلقاً فلا حد له
ولا برهان عليه فلا يمكن معرفته الا بالمشاهدة الصريحة او من طريق الافعال والاثار
الاول لا يمكن الا بانسلاخ النفس عن هذا الوجود الجزئي وفنائها عن ذاتها وعن كل
لا بوسيلة الحكمة فبقي الشق الاخر فالغرض الاقصى للنفس في هذا العلم من هذا العالم هي
مطالعة الحضرة الالهية ورؤية صنع الله وتصنيفه وفعله الخاص المنبعث عن حاق ذاته
وهذا النحو من المعرفة ليس باقل من معرفة الشي بحده ومن هذه الجهة قالت الحكماء
القوى تعرف بافاعيلها وقال الشيخ في الحكمة المشرقية ان بعض البسايط توجد لها لوازم
يوصل الذهن تصورها الحاق الملزومات فتعريفاتها لا تقصر عن التعريف بالحدود
هذا الكلام ثم انى اقول ان الوجود طبيعة واحدة بسيطة ليس التفاوت بين احادها
الا بالشدة والضعف والكمال والنقص والواجب مرتبة كاملة شديدة غير متناهية
في الشدة فكل موجود شاهد على وجوده لانه رشح عنه وكلما هو اقرب اليه فهو اتم شهادة

عليه ولكن العالم بجميع اجزائه ملكه وملكوته اتم شاهد عليه واعظم مجلى له لانه على مثال
ذاته فالعلم به هو الغرض الاقصى قوله فنقول ان المبتدى للتعليم آه اجاب عن هذا
السؤال بثلثة وجوه هذا احدها وهو ان المسايل في هذا العلم التي لها مباد من العلم الطبيعي
غير المسايل منه التي هي مباد في ذلك العلم والمسايل من العلم الطبيعي التي هي مباد في هذا
العلم غير مسائله التي لها مباد في هذا العلم وقوله ثم قد يجوز ان يكون في العلوم مسايل
آه ثاني الوجوه وهو ان المسئلة من احد العلمين التي تستعمل وضعا في العلم الاخر لا يلزم ان
يكون وضعها هناك مع وضع برهانها فيه بل يجوز ان يكون وضعها فيه تسليما مجردا
عن البرهان فلا يلزم دور مع اشتراك المسئلة وقوله على انه انما يكون العلم المبدا
مبدا بالحقيقة آه ثالث الوجوه وهو انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان من علمين مختلفين
احدهما برهان ان يعطي الوجود ولا يعطي علة الوجود وثانيهما برهان لم يعطي لمية الوجود
وعلته واطلاق المبدائية على الحقيقة في الاول ليس على الحقيقة واعطائه كاعطاء
الحس لوجود الشيء دون حقيقته وعلته مثال ذلك ان المهندس والطبيعي ينظران في
كرية الفلك اما المهندس فيقول ان الفلك كري لان اقطاره من جميع الجوانب متساوية
ومحاذيات اجزائه لنقطة كذا متشابهة ومبدا هذا البرهان من الحس وهو ليس بمبدء
حقيقي واما الطبيعي فيقول ان الفلك ذو طبيعة بسيطة هي مبدا حركته وسكونه على
هيئة فهيئة سكونه غير مختلفة لان القوة الواحدة في مادة واحدة يفعل هيئة متشابهة
فنظر هذا من جهة طبيعة الفلك وهو علة المقومة له ونظر ذلك من جهة كمية الفلك وهو
مقولة المتقومة به ومبدا به المعلول انما يعطي العلم بعلة ما ومبداية العلة انما يعطي
العلم بالمعلول بخصوصه فلو فرض مطلوب واحد يثبت في احد العلمين كالطبيعي ببرهان ان
وفي علم اخر كالالهي ببرهان لم واخذ المعلوم بالوجه الاول في بيان تفسيره بالوجه الثاني لم يلزم
منه الدور فلا مبداية الشيء لنفسه على الحقيقة قوله فقد ارتفع الشك فان المبدا
للطبيعي آه لما ذكر الوجوه الثلثة على الوجه الكلي العام شرع في اجزائها في ما هو بصدده من رابع

الشك و دفع الاشكال فقوله فان المبدا الطبيعي يجوز ان يكون بينا بنفسه اشارة الى الوجه الثاني
وانما قدمه هاهنا لانه اخف موونة لانه مجرد منع وقوله ويجوز ان يكون بيانه الى قوله بل
مقدمة اخرى اشارة الى الوجه الاول وانما قدمه هناك لانه اقرب الى الوقوع واكثر في
التحقيق وقوله وقد يجوز ان يكون العلم الطبيعي الى قوله وخصوصا في العلل الغائية
البعيدة اشارة الى الوجه الاخير واعلم انه قد يتفق لمسئلة واحدة برهانان لميان من علمين
مختلفين احدهما تحت الاخر كالطبيعي والالهي اذا كانت للمطلوب مبدا ان قريب كالصورة او المادة
وبعيد كالفاعل والغاية او يكون له غاية بعيدة فوق غايته القريبة مثاله ان العلم الطبيعي
والالهي يثبتان كان النظر في تشابه الحركة الاولى وثباتها لكن الطبيعي ياخذ الوسط من
الطبيعة التي لا ضد لها والمادة البسيطة التي لا اختلاف فيها والفيلسوف ياخذ الوسط من
العلة المفارقة التي هي الخير المحض والعقل المحيط والعلة الغائية الاولى التي هي الوجود المحض
فالطبيعي يعطي برهانا لميا ما دامت المادة والطبيعة التي لا ضد لها فيدوم مقتضاها
وبالجملة فاذا اعطي البرهان من العلل المقارنة كان من العلم السافل وان اعطي من العلل
المفارقة كان من العلم الاعلى والعلل المقارنة هي الهيولى والصورة والعلل المفارقة هي
الفاعل والغاية وقد يفيد العلم الاعلى مقدمات ثابتة في العلم الاسفل من مباد بينة
بانفسها او بينة بالحس او التجربة فلا يكون البيان في العلم الاعلى دوريا كما سبق قوله
فقد اتضح انه اما ان يكون ما هو مبدا بوجه ما الى آخره لما ذكر الوجوه الثلثة اولا على الوجه
العام ثم ذكرها على الوجه الخاص الموافق لمقصوده كرر عليها راجعا زيادة في التوضيح والتاكيد
قال يجب ان يعلم ان في نفس الامر طريقا الى آخره لما ذكر مرتبة هذا العلم وحكم بانه ينبغي ان
يتعلم بعد العلوم الطبيعية والرياضية وقد سبقت الاشارة الى انه مقدم بالذات والشرف
على سائر العلوم وان هذا التاخر له من العلمين الاخرين امر قد عرض له لا لذاته بل بحسب وضع
لاحق اراد ان يشير الى انه يمكن ان يكون ترتيبه الوضعي على وفق ترتيبه الذاتي الطبيعي
بان يكون تعلمه سابقا على تعلم العلمين الاخرين المتعلقين بالامور المحسوسة وذلك لان في

نفس الامر

نفس الامر طريقا الى حصول الغرض من هذا العلم وهو معرفة الامور الكلية ابتداء
من غير الاستعانة بعلم المحسوسات والطبيعيات كما في اثبات المبدا الاول فانه وان وقع
من النظر في الامور المحسوسة وما يتعلق بها تارة من النظر في الحركة وانها موجودة في الخارج
وان لكل ذي حركة محركا حتى تنتهي الى محرك اول غير متحرك وتارة من النظر في هذا العالم المحسوس
من جهة امكانه وان له مبدا غير ممكن الوجود وتارة من النظر في النفس وانها قد تخرج من
حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وان مخرجها من القوة الى الفعل لا بد ان يكون عقلا
كاملا من كل وجه لا يعزب عنه مثقال ذرة في السماء والارض وفي جميع هذه الطرق استدلال
بالامور المحسوسة او الطبيعية وفي ذلك المطلب طريق اخر لا يبتغى فيه النظر في
شيء مما يبحث فيه احد هذين العلمين كما سيتضح لك في الفصل السادس من هذه المقالة
وكذا وحدانيته تعالى وبراءته عن صفات التكثر والتغير وكذا الهيته ومبدائيته للكل
ونسبة الفعل اليه بالابداع الذي هو افضل ضروب الفاعلية وفي تحقيق اول الصوادر منه
وصدور الاشياء منه على الترتيب الاشرف فالاشرف كل ذلك من غير نظر الى ما سواه من
الممكنات فضلا عن المحسوسات واعلم ان في كلامه اشارة الى فوائد ثلث احدها اختصاص
هذا العلم بالتقدم على سائر العلوم بالمرتبة كما ان له تقدما بالذات وبالشرف وثانيها
تحقق هذه الطريقة في تحصيل الغرض من هذا العلم وثالثها الاشارة الى جواب اخر عن
الشك المذكور واعلم ان هذا المسلك الذي هو سلوك عن المبادي الى الثواني هو طريقة
قوم من الالهيين الكاملين في القوة النظرية المؤيدين بالقوة القدسية الذين اشير اليهم
في الكتاب الالهي بقوله تعالى اولم يكف بربك انه على كل شيء شهيد بعدما وقعت الاشارة
الى الطريقة المشهورة للحكماء المتاملين في خلق السموات والارض المتدبرين في الافاق
والانفس بقوله سبحانه سنريهم آياتنا في الافاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق
فهؤلاء القوم وهم الصديقون ينظرون بنور الله في جميع الاشياء ويستشهدون بالحق
على ما سواه لا بغيره عليه فيبرهنون بالنظر في طبيعة الوجود وانه واجب او ممكن على ا

واجب الوجود فهو البرهان على ذاته ثم بالنظر فيما يلزم الوجوب والامكان يبرهنون على
وحدانيته وسائر صفاته فهو البرهان على وحدانيته كما قال شهد الله انه لا اله الا هو
ثم يبرهنون بالنظر في صفاته ووحدانيته ذاته على كيفية صدور افعاله عنه واحدا بعد واحد
على كل شيء على الترتيب النازل والمعلولي فبراهين هذا المسلك مأخوذة من مقدمات ضرورية
دائمة على الاطلاق لانها ضرورية بحسب وقت ما وما دامت ذات ما ولولا عجز النفوس
لامكن الاكتفاء بهذا العلم على هذا المنهج عن سائر العلوم في معرفة كل شيء حتى الجزئيات والنهاية
فانه يمكن معرفتها من جهة العلم باسبابها وعللها بان ينظر في طبيعة الوجود ولوازمها ولوازم
لوازمها واقسامها واقسام اقسامها وهكذا الى ان ينتهي في اللوازم والاقسام الى الجزئيات
والمتغيرات فتعلم باسبابها واسباب اسبابها علما ثابتا غير زماني على الوجه الكلي من قبيل
الشرطيات انه متى كان كذا كان كذا فهذا هو العلم بالجزئيات على الوجه الكلي لكن النفوس البشرية
قاصرة عن سلوك هذا المنهج في التفاصيل الجزئية وضبط اقسامها ومبادي تقسيماتها
باطرافها فتاخذ في استيناف موضوع اخر تحت مطلق الوجود كموضوع الطبيعيات او الرياضيات
او الخلقيات او المنطقيات فتبحث عن اعراضه الذاتية واحواله الكلية الشاملة لا الكلية
على الاطلاق بل الكلية المختصة به ثم ربما تعجز عن سلوك طريق اللمية في معرفة جميع الاحوال المختصة
بقسم واحد من اقسام الوجود المطلق كالجسم الطبيعي في علوم الطبيعيين وكالكم في علوم
الرياضيين بل يحتاج في معرفة سائر الاحوال التي هي بعد الاحوال الكلية الشاملة لجميع الافراد
لذلك الموضوع الى استيناف موضوع اخر تحت الموضوع الاعم كعلم الطب تحت الطبيعي الباحث
عن الاحوال الكلية المختصة بالموضوع الذي هو بدن الانسان من حيث يصح ويمرض وكعلم
المناظر تحت الهندسة وربما ينزل الباحث عن هذه المرتبة ايضا فيجعل الموضوع لعلم اخص من
الاخص لعجزه عن النظر في احواله الخاصة الغير الشاملة على الوجه الكلي الذي ترجع الوحدة الى ذلك
الموضوع الجزئي بل على الوجه الجزئي الراجع الوحدانية موضوع اخص من ذلك الموضوع الجزئي
كعلم امراض العين تحت علم الطب وكعلم الجر والقوس تحت المناظر قوله ونعني بالطبيعة اه

لفظ

لفظ الطبيعة كما ذكره الشيخ في رسالة الحدود والرسوم يطلق بالاشتراك على معان منها
القوة التي هي مبدأ اول لحركة ما هي فيه وسكونه بالذات وتلك القوة هي عين الصورة النوعية
في بعض الاجسام البسيطة والمركبة وغيرها في ذوات النفوس من الاجسام لان صورها النوعية
نفوسها كما هو التحقيق دون طبايعها ومنها ماهية الشيء وصورته الذاتية ومنها الحركة التي
عن الطبيعة والاطباء يستعملون لفظ الطبيعة على المزاج وعلى الحرارة الغريزية وعلى القوة
النباتية وكلها غير المعنى المراد هنا لانها عبارة عن مجموع الشيء الحادث حدوثا ذاتيا او زمانيا
عن المادة الجسمانية والطبيعة بالمعنى الاول والاعراض قوله فقد قيل اه ذكره تاييدا
واستشهادا على صحة المراد قوله ومعنى بعد الطبيعة اه للاشياء وجود في انفسها
فالاول هي المعقولات ثم المتخيلات والموهومات ثم المحسوسات واما ترتيب وجودها بالقياس
الينا فالاول المحسوسات ثم المتخيلات والموهومات ثم المعقولات ولهذا قيل من فقد حسا فقد علما
لان وجودنا الجسماني يبتدي من المحسوس فاذا تمت خلقتنا المحسوسة فاضت علينا من المبدأ
الفياض انوار الحيوة وقوى النفس الحيوانية المدركة للجزئيات الخيالية والوهمية واذا تمت
فينا الحيوانية على التدريج فاضت علينا انوار العقل وقوى النفس العاقلة المدركة للكليات
والمفارقات العقلية والمدرك لا يكون الا من جنس المدرك ولما كان ترتيب وجودنا
لكونه واقعا في سلسلة العود الى غاية الوجود على عكس ترتيب الاشياء الصادرة عن الحق الواقعة
في سلسلة البدو من مبدأ الوجود فلا جرم كان تحصل تعلقه بالاشياء على نسق حدوثه وجودا
والعلم بالشيء ليس الا وجوده للعالم وكان وجود المحسوسات والمتخيلات له قبل وجود المعقولات
فلهذا سمي علمه بها علم بعد الطبيعة ولكن لقائل ان يقول الامور الرياضية المحضة اه
المراد من الرياضة المحضة ما لا يكون للمادة المخصوصة معتبرة في قوامه حقيقة كالفلك في
علم الهيئة والهواء المكيفة والنغمات والايقاعات الصوتية في الموسيقى وذلك هو العدد
المحض المبحوث عنه في علم الحساب والمقدار المحض المنظور فيه في علم الهندسة ومنشأ الايراد
وان كان امر اللفظ هو سبب التسمية لكن لما ذكر ان موضوع هذا العلم هو الامور التي لا تحتاج

قال م

بالطبيعة ودل بحسب المفهوم على انه غير من العلوم ليس كذلك فورد السوال عليه بان علمي الحساب
والهندسة ايضا مما يبحث عن ما لا تعلق لوجوده بالطبيعة اما الحساب فلان موضوعه العدد وهو
كسائر الامور العامة التي لا تعلق لوجودها ولا لحدودها بالطبيعة واما الهندسة فان موضوعها
مقادير المحضة المجردة عن المادة حدا ووهما وخارجا اما تجردها بحسب الماهية والحد فظاهر و
كذلك بحسب الوجود الوهمي وتجردها في الوجود الخارجي كما هو عند بعضهم ممن يرى ان التعليميات
وجدا مفارقا عن عالم الطبيعة وستعلم الحال في كيفية ذلك في موضعه وحاصل ما ذكره الشيخ
في دفع هذا السوال اما من جهة الحساب فبان نجعل موضوعه عددا مختصا بالماديات المحسوسات
واما من جهة الهندسة فبتحقيق ان المبحوث عنه فيها ان كان الانواع الثلثة اعني الخط والسطح
والجسم على الوجه المختص فهي امور متعلقة الوجود بالمادة والطبيعة وان كان الوهم يحكم بتجردها
والقول بتجردها عن المادة في الوجود الخارجي باطل عنده كما سيجيء وان كان المبحوث عنه
هو المقدار المطلق لا المختص باحد الثلثة فيجب ان يكون ماخوذا على وجه يستعد لورود
الاشكال والنسب المقدارية المختلفة من التثليث والتربيع والتكعيب والفصل والوصل
وغير ذلك وبالفرق بين المقدار الذي هو بمعنى البعد مطلقا وهو المقوم الهيولى المقدم بالذات
على الجسم وبين المقدار الذي هو من باب الكم القابل للمساواة واللامساواة والتقسيمات
والتشكيلات من جهة المادة المستعدة لاية نسب واشكال اتفقت وهذا هو المبحوث عنه
في الهندسة دون الاول ولقائل ان يقول ان الاقسام الاولية للمقدار هي الخط والسطح والجسم
لا ان كل واحد منها مجعول مع المقدار بجعل واحد فلا يكون المقدار بما هو مقدار موجودا
الا بواحد منها كما هو شان الجنس مع الانواع البسيطة تحته فكيف يجوز الشيخ مفارقة المقدار
المطلق عن الطبيعة في القوام ولم يجوز مفارقة الخطوط والسطوح والجسمانيات مع ان لا قوام
للمقدار الا باحد هذه الانواع البسيطة على ان الحق ان لكل من هذه الاقسام امكان تحقق في
غير هذا العالم مفارقا عن الطبيعة كما سيظهر لك منا ان شاء الله تعالى فالاولى ان يذكر في
هذه الاقسام ايضا ما ذكره في مطلق المقدار من ان كلا من الخط والسطح والجسم الذي جعل

كلام الشيخ فاسد

موضوع الهندسيات ويبحث عن احواله المهندسون هو ما من شانه ان يقبل النسب الوضعية
والاجزاء والاقسام والتجذير والتكعيب وغير ذلك من الصفات التي لا يمكن عروضها الشيء
من انواع المقدار الا بعد تعلقه بالمادة الطبيعية قال وقد عرفت في شرحنا للمنطقيات
والطبيعيات اه الفرق الذي ذكره في ديد العلمين هو ان الجسم الذي هو قبيل الطبيعة وهو متقوم
الهيولى هو جوهر يفرض له ابعاد ثلثة متقاطعة على قوايم وتلك الابعاد استعدادات مطلقة لا يتعين
فيها انها على اي حد ونهاية ولا يتعين فيها مرتبة من الطول والقصر فلا يخالف بها جسم الجسم لا
بهذا المعنى قابل لشيء من النسب كالتنصيف والتضعيف والتثليث والتربيع والتجذير والتكعيب
والمساواة والمفاصلة وغيرها والجسم الذي هو بعد الطبيعة وهو متقوم بالمادة هو القابل للابعاد
المحدودة الذي يوجد فيه الجزء العاد الماسح له بالقوة وهو القابل لاية نسبة من تلك النسب
المذكورة وهو الذي يصلح لان ينظر في احواله المهندسون ويتكلم في لواحقه الذاتية الرياضيون
وكذلك السطح الذي هو قبيل الطبيعة غير السطح التعليمي الذي يبحث عنه المهندسون فان لزومه
غير الكمية وتلك الصورة هي انه يجب ان يفرض فيه بعد ان على الصفة المذكورة وذلك
له لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد واما السطح بالمعنى الاخر فهو الذي من باب
الكمية لان كمية السطح بالمعنى الاول ونسبته الى ذلك كنسبة الجسم الذي من باب الكم الى الجسم الذي
من مقولة الجوهر وكذا الحكم في الخط في معنييه احدهما مطلق البعد الواحد والاخر قابل للمساواة
واللامساواة الثاني الذي يكون ذراعا او ذراعين فيكون الجسمية التي من باب الكم وان كانت
من لوازم الجسمية التي هي الصورة مما يلزمها من التناهي والتحدد لكن صورة الجسم اذا حدث
بكميتها او وجدت منها الكمية ماخوذة في الذهن سمي المجموع جسما تعليميا قوله وهذا هو
المستعد للنسب المختلفة اي النسب العارضة للمقدار بما هو مقدار اه والعجب من الشيخ حيث ذاد
هذا الفرق كما اثبته وذكر في انواع الثلثة ايضا فيما ذا حكم فيها كلها بعدم المفارقة عن المادة
من كل وجه دون المقدار بعينه وقد علمت انها متحدة الوجود مع المقدار لا قوام له الا مع شيء من
هذه الثلثة قال واما العدد فالشبهة فيه اكد اه وذلك لان من ارادة ما وجد قبل الطبيعة

بحث الشيخ

مغايرة لها من كل وجه واعلم ان القبلية او البعدية قد تكون حقيقية وقد تكون اضافية
فالقبل الحقيقي ما لا يكون قبله قبل والبعد الحقيقي ما لا يكون بعده بعد فعلى هذا لو وصف موضوع
هذا العلم بانه ما قبل الطبيعة او ما بعدها بالاعتبارين يمكن ان يكون من جهة المعنى الحقيقي
منهما واما موضوع التعليمات فتوصيفه بالقبلية او البعدية انما يكون بحسب المعنى الاضافي
منهما على ان التسمية ما يكفي فيها ادنى مناسبة ولا يلزم فيها ما يلزم في التعريف من الاطراد والانعكاس
قال ولكن البيان المحقق آه قد سبق في تعريف الحكمة النظرية وتقسيمها الى اقسامها الثلثة ما
يندفع به هذا الاشكال الذي هو حل صاحب المطارحات على ان جعل علم الحساب من الفلسفة
الاولى وهو بعينه ما ذكره الشيخ في هذا الموضع من الفرق بتخصيص العدد المبحوث عنه في
علم الحساب بما يعرض الماديات واعلم ان ههنا فرقا اخر بين طبيعة الكثرة والعدد مطلقا
وهو المولف من الوحدات على الاطلاق من غير ان يعتبر فيها تماثل في الوحدات ولا كونها على حد
خاص ومرتبة معينة لا على وجه الخصوص ولا على وجه العموم لكونه عشرة او مائة او الفا او
غير ذلك او لكونه زوجا او زوج زوج او زوج فرد او عادا او معدودا او مضروبا او جذرا او
مجذورا او مكعبا او كعب كعب او غير ذلك وبين العدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع
التعليمات الذي هو مولف من الوحدات المتماثلة الواقعة على حد معين والوحدة التي هي مبدا
العدد التعليمي غير الوحدة التي توجد في المفارقات فان المفارقات ليست ذوات عدد كمي مولف
من كثرة احاد متماثلة كما هو التحقيق عندنا فالعدد الذي هو من باب الكم وهو موضوع التعليمات
الذي هو مولف يستعد لهذه النسب المذكورة لا غير وهو لا يوجد الا في الماديات لانها من
عوارض الطبيعة لا من مقوماتها قال فالحساب ليس نظرا في ذات العدد آه قد علمت الفرق
بينهما بوجه اخر دقيق لا بمجرد العموم والخصوص وهو من قبيل الفرق بين المقدار الطبيعي والتعليمي
والجسم الطبيعي والتعليمي والجسم الطبيعي والتعليمي وكذا معنى السطح والخط ايضا فلا تغفل
قال في جملة ما تكلم فيه آه اعلم ان من عادة القدماء ان يتعرضوا في صدر كتاب يشرحونه
علما من العلوم الشريفة لاشياء كانوا يسمونها الثمانية احدها الغرض من ذلك العلم وهو العلة

الغاية

الغاية لئلا يكون الناظر فيه عابثا وثانيها المنفعة وهي ما يتشوقه الكل طبعا ليتحمل المشقة
في تحصيله وثالثها وهو عنوان الكتاب ليكون عند الناظر اجمال ما يفصله الغرض ورابعها
المصنف وهو الواضع للعلم او الكتاب ليسكن قلب المتعلم اليه لاختلاف ذلك باختلاف
المصنفين وخامسها انه من اي علم هو ليطلب فيه ما يليق به وسادسها انه في اية مرتبة
هو ليعلم انه على اي علم يجب تقديمه في البحث ومن اي علم يجب تاخيره فيه وسابعها القسمة
وهي ابواب الكتاب وفصوله ليطلب في كل باب ما يختص به وثامنها انحاء التعاليم وهي
التقسيم والتحليل والتحديد والبرهان ليعرف ان الكتاب يشتمل عليها كلها او بعضها اذا
عرفت هذا فاعلم ان المقصود في هذا الفصل الاشارة الى رؤوس المسائل التي سيذكرها في كل فصل
من مقالة وهو الغرض من القسمة وقد ذكر انفا من هذه الرؤوس الثمانية الغرض والمنفعة
والسمة والمرتبة وانه من اي علم واما الواضع لهذا العلم فلم يتعرض له لعله ذلك
لاجل من ان يكون له واضع بشري لانه واضعه هو الله بالوحي والالهام لانبيائه عليهم السلم
وانما اخذ السابقون من الحكماء اصول هذا العلم مقتبسين عن مشكوة النبوة والاشهر
ان اول من دون هذا العلم بجميع ابوابه ومقاصده واغراضه على وجه التمام هو ارسطاطاليس
وكان قبله بيد الناس مموهة من الاقدمين صحف ومسائل متفرقة فهو اول من ضبط اصول
هذا العلم ورتبها ترتيبا انيقا وبسطها بسطا لا يقال لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصيها
فانتشر بعده في العالم فلم يبلغ احد شاوه من الاخرين اشركنا الله في صالح دعائه واما انحاء
التعاليم فكلها موجودة في هذا العلم فالتقسيم وهو التكثير من فوق الى اسفل كتقسيم الجنس
الى الانواع والنوع الى الاصناف والذاتي الى الجنس والنوع والفصل والعرضي الى الخاصة
والعرض العام والتحليل هو التكثير من اسفل الى فوق والتحديد هو فعل الحد وهو ما يدل
على الشيء دلالة مفصلة بما به قوامه بخلاف الاسم فانه يدل عليه دلالة مجملة والبرهان طريق
موثوق به موصل الى الوقوف على الحق قد عرفت انحاء التعليم قال ان نعرف حال
الشيء والموجود آه هذا حكاية ما سنذكره في الفصل الذي يلي هذا الفصل فانه يذكر فيه ان

ان معناها ترتسم في النفس ارتساما اوليا وان تنبيهنا الى المهيات تنبيه او لانه لا مقوم
وان مفهوم الوجود العام لا اشتباه في غير الوجود الخاص بكل شيء الذي هو عين هيئته في
الخارج وان مفهوم الوجود ليس بجنس للموجودات لانه مقول عليها بالتقدم والتاخر
لا بالتساوي ويذكر حال العدم وان المعدوم لا يعاد قال وحال الوجوب في الوجود
اه اى يعرف حال الوجوب في الواجب وحال الامكان للممكن وحال الامتناع ويذكر ان
هذه المعاني المذكورة ايضا ترتسم في النفس اوليا ومن رام تعريفها وقع في الدور ومذكور
في الفصل الذي يتلوه ان لكل من الواجب الوجود والممكن الوجود خواص فمن خواص
واجب الوجود انه لا علة له وانه مبدأ غيره من الموجودات وانه لا كثرة فيه بوجه وانه
لا اشتراك معه لغيره وانه لا علاقة له بغيره وان لا امكان له في الوجود وانه لا يكون واجب
الوجود بذاته واجب الوجود بغيره ومن خواص الممكن انه في وجوده وعدمه مفتقر الى غيره
وانه ما لم يجب لم يوجد وما لم يمتنع لم يعدم وانه لا يكون ممكنا بالغير ويكون بالقياس الى الغير
وانه لا يكون بسيط الحقيقة وهذا كله في فصل الذي بعد الفصل الثاني لهذا الفصل وفي
الذي يتلوه قال وان ينظر في حال الذي بالذات والذي بالعرض اشارة
الى ما سيذكره اول المقالة الثانية من ان وجود الشيء قد يكون بالذات مثل وجود الانسان
انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور التي بالعرض لا تحد فلنترك الان
ذلك ولنشتغل بالموجود والوجود بالذات قال وفي الحق والباطل ذكرها في الفصل الاخير
لهذه المقالة وذكر فيه الذب عن مبدأ المبادي في العلم وهو ان الايجاب والسلب لا يصدقان
معا ولا يكذبان معا وفيه تبكيت السوفسطائي وتنبيه المتحير وفيه ان ذلك
لا على المنطقي وعلى غيره من اهل العلوم الجزئية قال وفي حال الجوهر وكم اقساما هو وذلك
في الفصل الاول من المقالة الثانية فانه ذكر فيه حد الجوهر واثبات وجوده وانه مقوم
وغير متقوم به وانه لا يكون شيء واحد جوهرا وعرضا وانه غلط فيه جمع وذكر فيه الفرق
بين الموضوع والمحل والمادة وكذا بين العرض والحال والصورة وذكر فيه ان اقسام

خمسة

خمسة قال وفي ان يكون جوهرا اه اعلم انه كما لا يحتاج الموضوع يعني الموجود في ان يكون جوهرا
مطلقا الى ان يصير طبيعيا او تعليميا كذلك لا يحتاج في ان يكون اقساما اولية له الى
ذلك ككونه ذا ابعاد ام لا وكذا اقسام اقسامه ككونه عقلا او نفسا او جسما او مادة او صورة
بل في ان يكون نوعا من انواع شيء من هذه الامور الخمسة ككونه نفس فلك من الافلاك او كوكب
من الكواكب او جسما او صورة او صورة شيء من العناصر او العنصريات او نفسا او مادة
لهذه الاجناس والانواع كلها فيصلح لان يبحث عنها في هذا العلم وبالجملة كل ما لا يحتاج في
وجوده الى سبق استعداد وحركة وكيفية لاحقة غريبة عن الاحوال الذاتية للموجود بما هو موجود
حري بان يكون من مسائل هذا الفن وقد علمت ان مجرد الاحتياج عن الموضوع لا يوجب
ان يكون العارض من الاحوال الغريبة له قال فيجب ان نعرف حال الجوهر الذي هو كالهيولى
آه اى انها موجودة وانها جزء الجسم الطبيعي وانها موضوعة للاتصال الجوهري ومقابله
وانها بسيطة وان الاستعداد فصلها لا صورتها وذلك كله في الفصل الثاني من المقالة الثانية
قال وهل هو مفارق الى قوله وما نسبته الى الصورة وذلك في الفصل الثالث منها
وذكر فيه ايضا ابطال كون مبادي الاجسام اجساما غير منقسمة كما ذهب اليه ذيمقراطيس
وتجويز توارد المقادير على مادة واحدة بالتخلخل والتكاثف الحقيقيين او غيرهما واثبات
صور طبيعية غير الصورة الجرمية قال وان الجوهر الصوري كيف هو الى قوله
والمحدودات ذكر هذه الامور في الفصل الرابع منها من اثبات تقدم الصورة على المادة وبيان
كيفية التلازم بينهما وان لكل منهما تميزا عن الاخر مع كون كل منهما مخلوطا وجوده بوجود الاخر
قال فينبغي ان نعرف في هذا العلم طبيعة العرض آه ذكر في فصول المقالة الثالثة الاشارة الى المقولات
التسع التي ذكرها بانها ما حددها في اوايل المنطق واثبت وجودها وعرضيتها وابطل اولا
القول بجوهرية الكم بقسميه وبين حال الواحد وانه مقول بالتشكيك على معان ثم ذكر حال
الكثير وابان عن عرضية العدد ثم بين ان الكميات المتصلة اعراض ثم عطف على الحد بحقيقته
ماهيته وتحديد انواعه وبيان اوايله ثم بين ان التقابل بين الواحد والكثير من اى قسم من اقسام التقابل

علية ومعلولية الاعلى على وجه لا يلزم منه دور وتسلسل وبيان حقيقة كل منهما

ثم اثبت كون الكيفيات اعراضا وبين ان العلم الذى هو من جملة الكيفيات النفسانية عرض ثم
تكلم فى الكيفيات التى تختص بالكميات واثبت وجودها وعرضيتها ثم ذكر القول فى المضاف
وحقق حده وانها موجودة فى الاعيان ودفع وقوع التسلسل فيه قولـــه ونعرف
مراتب الجوهر آه اشارة الى ما ذكره فى المقالة الرابعة فانه ذكر اولا اقسام التقدم والتاخر
والحدوث ثم بين معنى القوة والفعل والقدرة والعجز واثبت حال الامكانات وموضوعاتها
وبين ان الامكان المفارقات ليس قبل وجودها ولا لامكانها موضوع الا نفس ماهياتها وان
كل متكون مسبوق بمادة هى حاملة امكانه وان امكان الاعراض فى موضوعاتها وبين ان
ما بالفعل مطلقا اقدم من ما بالقوة ثم عرف التام والناقص والمكتفى وما فوق التام وعرف
الكل والجميع والجزء فى المقالة الخامسة فانه ذكر فى الفصل الاول منها تعريف الكليات الطبيعية
وكيفية وجودها فى الاعيان ووجودها فى النفس وفى الفصل الثانى منها كيفية لحوق الكلية للطبائع
العامة والفرق بين الكل والكلى والجزء والجزئى وفى الثالث منها تعريف الجنس وذكر معانيه
والفرق بين الجنس والمادة وانه كيف يتصور الجنس فى المركبات وفى الرابع منها كيفية دخول
المعانى الخارجة عن الجنس على طبيعة الجنس وفى الخامس منها تعريف النوع وفى السادس تعريف
الفصل وتحقيقه والفرق بين الاشتقاقى والمحمول ودفع الشكوك فيه وفى السابع منها تعريف
الحد ومناسبته مع المحدود وفى الثامن منها حال الحد واختلافه فى الاشياء وانه فى بعض
المحدود زيادة على المحدود والفرق بين حدود المركبات وحدود البسايط وفى التاسع
منها مناسبة اجزاء الحد المحدود وانه قد يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود وقد لا يكون
وقد يكون اجزاء الحد اكثر من اجزاء المحدود قال ولان الموجود لا يحتاج فى كونه علة
آه اشارة الى المذكور فى فصول المقالة السادسة من البحث عن احوال العلل الاربع وعوارضها
الذاتية لواحدة واحدة منها فان اعراض كل منها ايضا من عوارض الموجود بما هو موجود
فان كون الموجود مادة او صورة او غير ذلك لكونه علة مطلقة لا يفتقر الى صيرورته طبيعيا
او تعليميا فذكر فى الفصل الاول منها اقسام العلل واحوالها على الاجمال وفى الثانى بين

قال ويليق بهذا الموضع ان نعرف حال الكلى والجزئى الى آخره اشارة الى المذكور صح

السادسة

مذهب

مذهب اهل الحق فى ان كل علة مع معلولها وحقق القول فى العلة الفاعلية والفرق
بينها وبين ما يسمونه الجمهور من اهل الكلام فاعلا وفى الثالث منها ذكر المناسبة بين
الفواعل ومفعولاتها وفى الرابع منها ذكر حال العلل الاخرى من العنصرية والصورية والغائية
واقسام كل منها وفى الخامس منها ذكر اثبات الغاية ودفع الشكوك والفرق بينها وبين
الضرورى وهو غاية العرض وبيان الوجه الذى به يتقدم على ساير العلل والوجه الذى به
يتاخر عنها جميعا وبيان الفرق بين الغاية بحسب القوة الفكرية والتى بحسب القوة الفكرية
والتى بحسب القوة الخيالية التى فى العبث والجزاف وذكر فيه ان مبادى الشر داخلة تحت
الضرورى الذى من جملة الغايات بالعرض واثبت ايضا لكل من هذه العلل ابتداء ومبدأ و
وانها لا تذهب الى غير نهاية قال ثم الكلام فى التقدم والتاخر هذا وما يتلوه
الى قوله فهذه وما يجرى مجريها لواحق الوجود بما هو وجود اشارة اجمالية الى جميع ما ذكره
فى المقالة الرابعة والخامسة والسادسة فان الموضوعات المذكورة فيها نسبتها الى الموجود
بما هو موجود نسبة اللواحق والاحوال لشئ كما ان الامور المبحوث عنها المذكورة فى المقالة
السابقة عليها نسبتها اليه نسبة الانواع والاصناف للشئ والامور التى يبحث عنها فى المقالة
الثالثة السابقة هى من احوال الموجود بما هو واحد وهى احوال الوحدة ومقابلها من الكثرة
واعلم ان الوحدة عندنا عين الوجود بالذات وغيره بحسب المفهوم وعند الشيخ زايدة عليه
وهى اخص بالاعتبار من الوجود عنده وعلى اى التقديرين فالبحث عن احوالها ايضا يرجع
الى البحث عن احوال الموجود بما هو موجود لئلا يتوهم ان الموضوع فى هذا العلم غير واحد
قال ولان الواحد مساوق الموجود آه اشارة الى المذكور فى المقالة الثالثة والمقالة
السابعة فان كثيرا من هذه المباحث اعنى احوال الواحد والكثير والتقابل بينهما ونسبة العدد
الى الموجودات ونسبة الكم المتصل اليها واثبات عرضية اقسامه وابطال القول بجوهريتها
واثبات عوارض العدد وعوارض الكم المتصل من الاشكال وغيرها مما ذكرها فى المقالة
الثالثة واما المذكور اضافة فى السابعة ففى الفصل الاول منها ذكر من لواحق الوحدة

الهو هو واقسامها من التشابه والتساوي والتوافق والتشاكل والتناسب والتجانس و
التماثل فان هذه اقسام وحدة عارضة للكثير بما هو واحد ولواحق الكثرة من الغيرية و
الخلاف واصناف التقابل والتضاد الحقيقي والمشهوري فان هذه عارضة للكثير بما هو
كثير وفي الثاني منها ابطال مذهب افلاطن ومن قبله في الصور المفارقة وفي الثالث منها
ابطال القول بالتعليميات المفارقة عن المادة قال ثم بعد ذلك ينتقل الى مبادي
الموجودات آه اشارة الى المذكور في المقالة الثامنة والتاسعة من اثبات المبدا الاول
ووحدانيته وصفاته الاولى وانه تام وفوق التمام وكيفية تعلقه للكليات والجزئيات
ونسبة المعقولات اليه وان له البهاء الاعظم والجلال الارفع والبهجة العظمى وهذه في
ثم كيفية مبدائية للاشياء ونحو صدورها عنه واثبات المفارقات العقلية وكيفية
تحريكها للافلاك وانها محركات فاعلية بعيدة لها بوجه وانها محركات غائية بوجه اخر
واثبات النفوس الفلكية وانها محركات فاعلية قريبة لها وكيفية صدور الاجسام وغيرها
من المبادي العالية فيعلم انها من المتشوقات العقلية وكيفية ترتيب وجود العقول
والنفوس السماوية والاجرام العلوية من المبدا الاول وحال تكون الاسطقسات من
العلل الاول واثبات العناية الالهية وكيفية دخول الشر في القضاء الالهي وكيفية المعاد
الاشياء اليه على عكس ترتيب البداية عنه وهذه كلها في المقالة التاسعة قال
ويدل فيما بين ذلك حال جلالة قدر النبوة اه اشارة الى المذكور في المقالة العاشرة فذكر
في الفصل الاول منها بعد الاشارة الى المبدا والمعاد بقول مجمل حال الالهامات والدعوات
المستجابة والعقوبات السماوية واحوال النبوة وذكر في الثاني منها اثبات النبوة
وكيفية دعوة النبي عليه واله السلام الى الله وان الابتداء منه والمعاد اليه وذكر
الثالث منها العبادات ومنافعها في الدنيا والاخرة وفي الرابع منها عقد المدينة وعقد
البيت من النكاح والسنن الكلية في ذلك وفي الخامس منها حال الخليفة والامام ووجوب
وما يكون
طاعتهما والاشارة الى السياسات والاخلاق والمعاملات وبه ختم كتاب الشفاء قال

فيه

فيه تنبيه على الغرض وهو تعيين موضوع هذا العلم وانه بحثه لا من جهة الاكتساب بقول
شارح ابحثه قال وان لم يكن التعريف الذي يحاوله آه اعلم ان التعريف على وجهين
احدهما ان يكون الغرض منه افادة تصور مجهول بواسطة تصور حاصل والثاني ان يكون
الغرض فيه التنبيه على الشيء وتعيين مفهومه واحضاره بالبال من جملة المفهومات الحاصلة
للنفس دفعة وان كان ذلك الشيء اخفى من المعرف في نفس الامر فتعريف الوجود على الوجه
الثاني جائز وعلى الوجه الاول غير جائز قوله لو كان كل تصور يحتاج اه اعلم انه لو يجب
ان يكون كل تصور مكتسبا لدار او لزم التسلسل اما في موضوعات متناهية وهو الدور
او في موضوعات غير متناهية وهو المسمى بالتسلسل المطلق قوله واولى الاشياء بان تكون
متصورة لذاتها اه لما وجب انتهاء سلسلة الاكتساب الى ما يكون اولي التصور وذلك الشيء يجب ان
اعرف الاشياء وابسطها واعمها ومن هذا القبيل الوجود وما يجري مجراه لكونه عامة فالوجود
اولي التصور هذا فاعلم انه لا ينبغي الاكتفاء ههنا على هذا القدر بل يجب على الحكيم في
هذا المقام ان يبين امورا الاول ان الوجود اولي التصور الثاني انه يمتنع تعريفه الثالث
انه اول الاوائل في التصورات وهذه المباحث متغايرة وان كانت متقاربة اما بيان الاول
فذكروا فيه وجهين الاول ان العلم بان الامر لا يخلو عن النفي والاثبات علم بديهي اولي
والتصديق مسبوق بالتصور فهذا العلم مسبوق بتصور الوجود والعدم والسابق في
التصور على الاولي اولى بان يكون اوليا فتصور الوجود بديهي اولي الثاني ان علم كل
انسان وجود ذاته غير مكتسب وهو متضمن الوجود المطلق فعلمه بالوجود المطلق سابق
على العلم بوجوده والسابق على الاولي اولى بان يكون اوليا ولنا في هذا المقام خوض في
عرفان الوجود ليس ههنا موضع بيانه واما بيان الثاني وهو امتناع تعريف الوجود فانه
لو امكن تعريفه فاما ان يكون بنفسه او بامر داخل فيه او بامر خارج عنه والاول ظاهر البطلان
وهو كون الشيء معلوما قبل كونه معلوما وكذا الثاني لان اجزاءه ان كانت كلها وجودات
او بعضها كان الوجود الواحد وجودات وكان الوجود جزءا من الطبيعة ويلزم ايضا احتياج

الشيء الجلي مثله وان لم يكن وجودية فعند اجتماعها اما ان تحدث صفة الوجود او لا تحدث
فان لم تحدث كان الوجود عبارة عن الامور العدمية وان احدثتها صفة الوجود فيكون
ذلك المجموع متقدما عليه اما فاعلا او قابلا له فيكون التعريف بالذاتي تعريفا بالخارجي هذا
خلف واما التعريف بلوازمه الخارجة فهو ايضا باطل لانا ما لم نعرف وجود ذلك اللازم واتصاف
الوجود به لم يكن ذلك معرفا له والاتصاف ايضا ضرب من الوجود لانه عبارة عن وجود الوصف
لشيء فيلزم تعريف المطلق بالمقيد بل تعريف الوجود بالوجود واما بيان الثالث وهو ان
الوجود اول الاوايل في التصور فذلك لانه اعرف الاشياء فان معرفتنا لكل شيء عبارة عن
حصوله لنا وفي ضمنه مطلق الحصول فمطلق الحصول اقدم واعرف من حصول كذا وحصول
ذلك والحصول مرادف للوجود وهذا امر جلي والمنازع ههنا مكابر قال ولذلك
من حاول آه اعلم ان قوما كانوا يحدون جميع الاشياء وحدوا الوجود ايضا فالزم مواد لك
وقد علمت بطلان ذلك ووجوب انتهاء المبادي في العلوم الى الاوليات وانه لا يبين الشيء
بما هو اخفى او يساويه في المعرفة والجهالة وقد علمت بطلان التعريف للوجود على الوجه المطلوب
من حيث ان كل ما يوصف به الوجود يوجب كون ما وصف به موجودا اي بتفسيره موجودا
للوجود فذلك تعريف للشيء بما لا يعرف الا به فان الموجود من حيث انه موجود لا يعرف
الا بالوجود فكيف يعرف به الوجود ومنهم من عرف الوجود بانه الذي ينقسم الى القديم
والحادث وهما لا يعرفان الا بالوجود ماخوذا مع اعتبار سبق عدم او لا سبقه قال
وهذان ان كان ولا بد آه مراده انه لو سلم انهما قسمان ذاتيان للوجود لازمان
له بان لا يخلو عنهما البتة فهما من اقسام للوجود والوجود اعرف منهما اذ كثيرا ما يتصور
الوجود مع الذهول عن معرفتهما قال لم يتضح لي ذلك الا بقياس آه ان
من سخيف الكلام ما اورده بعض الناس على الشيخ من انا نعرف الفاعل والمنفعل
عن طريق الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعلية ليست من الحد
التي ينالها الحس من غير حاجة الى قياس ولم يتفكر هذا القائل ان الفاعل ولم يتفكروا فيض

انها

انها اذا كانت محسوسة فهي من اي جنس من المحسوسات وباية حاسة يقع ادراكها
واعجب من هذا ان الشيخ قد نبه في الفصل الاول من هذا العلم على فساد زعمه حيث قال
واما الحس فلا يؤدي الا الى الموافاة وليس اذا توافى شيئان وجب ان يكون احدهما سببا
للآخر فاذا لم يمكن ادراك مطلق السبب والمسبب بالحس فبان لا يمكن ادراك الفاعل والمنفعل
كان اولى اذ العام من كل معنى اعرف من الخاص منه عند الحس ايضا كما عند العقل كما حققه
الشيخ في اوايل الطبيعيات قال ونقول ان معنى الموجود ومعنى الشيء آه لما فرغ
من بيان ان كلا من مفهومي الموجود والشيء بديهي مستغن عن التعريف وان كان لكل
الفاظ مترادفة شرع في بيان انهما متغايران في المعنى ومتساويان في التحقق ليس احدهما
اعم تناولا من الآخر اما بيان الاول فبقوله فان لكل امر حقيقة هو بها ما هو الى آخره
واما بيان الثاني فبقوله ولا تفارق لزوم معنى الوجود اياه الى آخره وحاصل ما علل
للاختلاف فيهما انه يصح ان يقال حقيقة كذا موجودة ولا يصح ان يقال حقيقة كذا شيء
وفي هذا التعليل نظر فان للمنازع ان يمنع عدم صحة ان يقال حقيقة كذا شيء او يمنع
الفرق بينهما في الصحة وعدمها او عكس الامر فان الجمهور اعترفوا بان الحقيقة لا يقال
حقيقة الا عند اقتران الوجود بها فيكون قوله حقيقة كذا موجودة كانه يقال المقترن
بالوجود بها وجود اما التعليل في عدم صحة ان يقال ان حقيقة كذا شيء لانه غير مجهول
ملبس تام لانه ليس من شرط ما يصح ان يقال ان يكون مجهولا البتة فالبديهيات التي
هي مبادي الاول صحيحة وان كانت غير مجهولة قوله ان هذا المعنى يصح
اي معنى القيامة يتحقق في معقول آخر وهو المعقول من الزمان المستقبل لانه ظرف
وقوع القيامة فيه وهو حين الحكم بوقوعها فيه معدوم في الخارج لكن صورته معقولة
للنفس فهنا معقولات ثلثة هي المعقول من القيامة ومن الوقت المستقبل ومن كون
فالمعقول الاول يوصف في المعقول الثاني بالمعقول الثالث وهو معقول الكون والوجود
قال هو الذي ربما سميناه الوجود الخاص آه اعلم ان المفهوم من كلام الشيخ في هذا الموضع

ان لفظ الوجود مشترك بين امرين فقد يطلق ويراد به المفهوم العام البديهي وقد يطلق و
يراد به الهوية المخصوصة كهوية الملك وهوية الانسان والحق ان لكل من الوجود و الشيئية
مفهوم عام مشترك وامور مخصوصة في الاعيان والاذهان يطلق عليها ذلك المفهوم
لا باشتراك الاسم فقط نعم الوجود مقول بالتشكيك على افراده بوجوه من التشكيك
ففي بعضها اقوى وفي بعضها اضعف وفي بعضها اقدم وفي بعضها ليس باقدم والحيثيات
ليست كذلك وايضا الوجودات الخاصة امور مجهولة الاسامي يشرح اسماءها الانسان
او فلك او ملك او غير ذلك ثم يلزم الجميع في الذهن الامر العام ونسبة الوجود الى اقسام
كنسبة الشيء الى اقسامه لكن اقسام الشيء معلومة الاسامي والخواص والحدود وليس
كذلك اقسام الوجود والسبب في ذلك ان انحاء الوجودات هويات عينية لا صورة لها
كلية في الذهن حتى يوضع لها اسام بخلاف اقسام الشيء فانها يكون ماهيات ومعاني كلية
فاعلم هذا فانه من الاقسام ومعضلات الاقسام ثم الفرق بين الوجود والشيئية مما لا حاجة
فيه الا ما تكلفه الشيخ في بيانه فان افراد الوجود هويات بسيطة لا جنس لها ولا فصل
هي ايضا مفهومات كلية ذاتية او عرضية بخلاف اقسام الشيئية كما مر وكما ان الفرق
حاصل بين هوية الملك ووجود الخاص به فكذا الفرق حاصل بين مطلق الشيئية و
مطلق الوجود قال ولا يفارق لزوم معنى الوجود اه شرع في بيان التساوق
بين الوجود والشيئية اعلم ان بعض الناس ذهب الى ان الشيء اعم من الموجود واحتج
على ذلك بان الذي يمتنع وجوده او يمكن ولكنه معدوم هو شيء لا محالة لانه له صورة عقلية
فهو معلوم وليس له وجود في الاعيان فهو شيء معلوم فيه وحاصلها ابطال الشيخ
احتجاجهم وبين خطائهم في هذا التعليل ان كل ما هو شيء في عين او ذهن فهو ايضا
موجود فيه وكل ما ليس بموجود في الاعيان فهو ايضا ليس بشيء في الاعيان وكما انه شيء
باعتبار معقوليته فهو موجود في الذهن بهذا الاعتبار فلا انفكاك بينهما بل الوجود المطلق
من دون شرط يوازيه شيئية مطلقة دون قيد والذهني يوازي الذهني والعيني

والتعليل

والتعليل المذكور لا حاصل له ومنهم من احتج على كون الشيئية اعم بان الشيئية نعم الوجود
والمهية التي تعرض لها الوجود فهي اعم منهما وقد عورض بان الوجود يقال على المهية المحضة
المحضة وعلى اعتبار الشيئية اللاحق بها الا ان لها وجودا ولو في الذهن فهو اعم منها فالحق ان
كلا منهما اعم اعتبارا من الاخر بوجه وليس شيء منهما اعم تناولا من الاخر وانما الكلام في المقام
الثاني قال وانما يقال ان الشيء هو الذي يخبر عنه اه اعلم ان عمدة الاستدلال
القائلين بشيئية المعدومات هو ان المعدوم ما يخبر عنه وكل ما يخبر عنه فهو شيء فالمعدوم
شيء والشيخ صحح كبرى هذا القياس وفصل القول في الصغرى بانه ان كان المراد من
المعدوم المذكور فيها المعدوم في الخارج فهي مسلمة ولا يلزم من ذلك صحة دعواهم لجواز
الاخبار عن المعدوم الخارجي الذي له صورة ذهنية من جهة وجوده الذهني فبالحقيقة
وقع الاخبار عن الموجود وان كان المراد منه المعدوم المطلق فهي باطلة اذ المعدوم المطلق
ليس عنه خبر ولا له صورة يشار بها الى الخارج سواء كان الخبر عنه بالايجاب كما في الموجبة
المحصلة او بالسلب كما في الموجبة السالبة المحمول لان مقتضى الرابطة التعبير عنها سواء
كانت ملفوظة او لا وجود للموضوع اذ مفادها هو الرابطة هي الاشارة الى وجود شيء لشيء
والاشارة الى المعدوم التي لا صورة له ذهنا وخارجا محال ثم هي عبارة عن ايجاب شيء
على شيء اخر وكيف يوجب شيء على لا معدوم لان مرجع قولنا المعدوم كذا ان وصف كذا
موجود لما هو معدوم وهو بديهي البطلان ويحتمل ان يكون قوله واذا اخبر عنه بسلب
ايضا فقد جعل له وجودا اشارة الى الحكم السلبي اذ تقرر في مقامه ان القضية السالبة
تشارك الموجبة في استدعاء الموضوع من جهة مطلق الحكم اذ لا بد فيه من تصور الموضوع
والذي يقال من ان موضوع الموجبة احق من موضوع السالبة معناه انه مع قطع النظر
عن التساوق بينهما في استدعاء الوجود من جهات اخر كان لخصوص الحكم الايجابي اقتضاء
آخر لوجود الموضوع لا يكون هذا الاقتضاء في الحكم السلبي اذا سلب الشيء عن المعدوم
جائز واما ايجاب الشيء للمعدوم فهو محال فمن هذه الجهة يقتضي الايجاب وجود الموضوع

دون السلب واما من جهة مطلق الحكم وكلاهما مشترك ان في استدعاء وجود الموضوع وفي الحصول الخاصة تقتضيان جميعا ذلك من جهة عقد الوضع فيهما الذي هو بمنزلة حكم ايجابي بخلاف الشخصيات والطبيعيات قال والمعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب آه لك ان تقول هذا منقوض بنفسه لانه وقع الاخبار فيه بعدم الاخبار عنه وهو كشبهة المجهول المطلق المشهورة وجوابه بعينه كجوابها والقوم ذكروا وجوها كثيرة في حلها لكن ليس بشيء منها ما يسمن او يغني ونحن بفضل الله وجوده فككنا العقدة وحللنا الشبهة بما لا مزيد عليه ولا مرية فيه والحاصل جريانه ههنا ان نقول قولنا المعدوم المطلق لا يخبر عنه بالايجاب كلام موجب صادق لا انتقاض فيه بنفسه اذ لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق كما في القضايا المتعارفة اذ لا افراد له خارجا ولا ذهنا ولا عن طبيعة المعدوم المطلق كما في القضية الطبيعية اذ لا طبيعة له بل حكم فيه على عنوان لا امر باطل الذات وذلك العنوان من افراد الموجود وليس فرد المقسم ولكن يحمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا يوجب صحة الخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المطلق وقع الاخبار عنه بعدم الاخبار عنه فاذن في الموضوع من حيث مفهوم ومن حيث وقوعه محكوما عليه اعتباران متناقضان في الصدق على شيء لكنهما اجتمعا فيه بوجه اخر فان الموجود والمعدوم متناقضان في الصدق بشرط وحدة الموضوع واما اذا اريد باحدهما المفهوم وبالاخر الموضوع فلا تناقض بينهما فمفهوم المعدوم المطلق جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو بنفسه معدوم مطلق وهو بعينه فرد الموجود المطلق لا اختلاف الحملين وفي هذا الخبر وهذا الحكم ايضا اعتباران متناقضان ولكن اجتمعا لا من جهة التناقض فان وقع صحة الحكم بعدم الحكم وصحة الاخبار بعدم الاخبار انما هو لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مطلق هو بعينه موجود وما يقال من ان المعدوم المطلق لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا فكما ان موجودية الموضوع ههنا بعينه موجودية العدم فكذا ثبوت الخبر عنه انما يكون بنفي ثبوت الخبر عنه قال وعند القوم

الامر

الذين يرون هذا الراي آه اعلم ان جماعة من الذين جعلوا الشيئية اعم من الوجود خالفوا بجمعية فقالوا المعدوم الممكن شيء هو ثابت وسلموا ان المحال منفي وانه لا واسطة بين النفي والاثبات وربما اثبتوا واسطة بين الموجود والمعدوم وجعلوا الثابت مقولا على الموجود وعلى ما ليس بموجود ولا معدوم مما سموه حالا وعلى بعض المعدوم ايضا وهو الممكن وجماعة من هؤلاء جعلوا المخبر عنه اعم من الشيء لظنهم انه يمكن الاخبار عن الممتنع الذي هو المنفي عندهم وهو مما لا شيئية له وقالوا اذا قسمنا المعدوم الى الممكن والممتنع فلا بد من تفرقة بين القسمين بالامكان والامتناع وبشيء نحكم الامكان فهذا القسم من المعدوم يوجب شيئية وبناء غلطهم على الغفلة من الامور الذهنية وانها من الافراد شيء كما سيبينه عليه الشيخ قال وانما وقع اولئك فيما وقعوا آه يعني انما وقعوا في القول بثبوت المعدومات والقول بالواسطة وسائر هوساتهم لاجل جهلهم بالامور الذهنية ولم يعلموا ان الفرق بين المعدومين عن الاعيان باعتبار ما اضيف الى المتصور بالذهن من مفهوميهما فاذا اخذ هكذا فالممتنع ايضا بحسب ما يفهم معنى اسمه ويحمل عليه امر ويسلب عنه امر هو شيء ايضا اذ لو لم يكن صورة شيئية في العقل ما صح الاخبار عنه ولا الايجاب له ولا السلب عنه وما ليس له ثبات في الذهن والعين فالتصديق بثبوته هذيان محض والاخبار عنه ممتنع قال وعلى ان قد بلغني ان قوما يقولون آه هذه الاقوال الثلاثة قد مرت الحكاية بها عنهم احدها القول بشيئية المعدومات والثاني القول بكون صفة الشيء واسطة بين الموجود والمعدوم والثالث القول بان المخبر عنه اعم من الشيء واعلم ان من جملة ما يفتضحون به هو ان يقال لهم اذا كان الممكن معدوما فوجوده هل هو ثابت او منفي فانه باعترافهم لا يخرج الشيء من النفي والاثبات فان قالوا ان الوجود ثابت له وكل صفة ثابتة للشيء يجوز ان يوصف بها الشيء فالمعدوم يصح ان يوصف في حالة العدم بالوجود فيكون موجودا او معدوما وهو محال فان منعوا اتصاف الشيء بالصفة الثابتة له فالمعدومية يجب ان لا يصح لها انها شيء فان الشيئية ثابتة لها وقد التزم على هذا التقدير بانه يصح ان يوصف الشيء بامر ثابت له فليس في

وقد قالوا انها شيء وكذا الامكان ونفس الثبات للمعدوم وان قالوا انه منفي وكل منفي ممتنع عندهم
فيكون وجود الامر الممكن ممتنعا هذا خلف ويتأتى ايضا انه يقال ان المعدوم الممكن هل هو موجود
او ليس بموجود ولا شك ان احدهما نفي والاخر اثبات ولا يخرج عنهما فان قال موجود فقد احال
وان قال ليس بموجود فقد نفى بعض الممكن صار منفيا وكان كل منفي عنده ممتنعا فبعض
الممكن ممتنع واستحالته ظاهرة ثم من العجب ان الوجود عندهم ما يفيده الفاعل وهو ليس بموجود
ولا معدوم فلا يفيده الفاعل بجعل الوجود مع انه كان بجود الكلام اليه ولا يفيد شيئا فانه كان
ثابتا بامكانه في نفسه لان كل ممكن ثابت عندهم فما افاد الفاعل للمهيات شيئا فعطلوا العالم
عن الصانع ولولا التشنيع الوثيق لنقلنا بعض هوساتهم وخرافاتهم قال —— هؤلاء
ليسوا من المميزين اه الظاهر ان هؤلاء وصل اليه كلمات من الاوايل الذين كانوا مشهورين بالفضل
والبراعة وما فهموا اغراضهم فقلدوهم من غير دراية فلحقهم اغراض نفسانية وتعصبات دينية
فاكدوا القول بها فلزمهم امور شنيعة فصاروا لم يقدروا على دفعها فالتزموها تعصبا وحجاجا
ورغبة في الرياسة واتباع العامة لهم قال —— فنقول الان انه وان لم يكن الموجود كما
علمت جنسا اه اشارة الى ما ذكره في الفصل الاول من المقالة الثانية من فن المنطق لكن الذي
عول عليه في نفي الجنسية عن الوجود انه تمسك بالقياس الى افراده وهذا الوجه لا ينفي
عنه بالقياس الى الامور التي لا تشكيك فيها ثم نقل فيه عن بعضهم احتجاجا على ذلك
لو كان جنسا لكان فصله اما موجودا او غير موجود فان كان موجودا وجب ان يكون الفصل نوعا
لما كان هو فصل له اذ يحمل عليه الجنس وان كان غير موجود فيلزم تقوم الموجود بما ليس بموجود
فقال الشيخ هذا الاحتجاج ليس بمتين فان فصول الجواهر جواهر وهي مع ذلك فصول واما كيفية
الصورة في هذا فيه لصناعة اخرى مما لا يفي به المنطق انتهى والمراد بالصناعة التي احال اليها كيفية
لحوق الفصول الجوهرية باجناسها هي الفلسفة الاولى وسيحقق هذا المعنى في مباحث الحق ان
يقال انه يكون الطبيعة الوجود جنسا بعدما علمت انها ليست مهية كلية والجنس من
اقسام المعنى الكلي ان الوجود لو كان جنسا لزم ان يكون الفصل المقسم للجنس مقوما للمقسم وذلك

لان

لان حاجة الجنس الى الفصل ليس في تقرر مهيته وتقويم معناه بل في تحصيل وجوده وذلك
انما يتصور فيما ليس معناه ومهيته عين الوجود واما الذي حقيقة معناه نفس الموجود فلو كان
جنسا لاحتاج الى فصل مقسم وشان الفصل المقسم تحصيل وجود الجنس واذا كان الوجود نفس
معناه كان الفصل مقوما لمعناه ومقوما لمهيته فلزم كون المقسم مقوما هذا خلف وبمثل هذا البيان
يظهر نفي كون الوجود نوعا لافراده لان حاجة الطبيعة النوعية الى المشخص كحاجة الطبيعة الجنسية الى
الفصل في انها ليست الا في تحصيل الوجود لا في تقرر المهية وهذا انما يتصور فيما ليست حقيقته
حقيقة الوجود فالوجود كما ليس بجنس ليس بنوع واذا لم يكن جنسا ولا نوعا فليس بعرض عام
ولا خاص اذ كل منهما وان كان عرضا بالنسبة الى حقيقة هو نوع بالقياس الى افراده الذاتية فكل
ما ليس بنوع ليس بعرض واما الفصل فان اريد به الفصل الحقيقي وهو المبدأ للفصل المنطقي فجاز
ان يكون الوجودات الخاصة فصولا وصور الاشياء محصلة الوجود ولا ينافي جهته كلية
والوجود زايد عليه ليس نفسه فاعلم بهذه الاصول فانها اجدى من قناطير العقيان قال ——
فانه معنى متفق فيه اه يعني ان الوجود مقول بالاشتراك المعنوي على الاشياء كلها وهذا قريب
من الاوليات وان تصدى المتاخرون من المتكلمين وغيرهم بيانه بوجوه عديدة مشهورة
فان العقل يجد بين موجود وموجود من المناسبة والمشابهة ما لا يجد مثلها بين موجود
ومعدوم فاذا لم يكن الموجودات متشاركة في المفهوم بل كانت متباينة من كل الوجوه كان
حال بعضها مع البعض كحال الوجود مع العدم في عدم المناسبة وليس هذا لاجل الاتحاد
في الاسم حتى لو قدرنا انه وضع لطايفة من الموجودات والمعدومات اسم واحد ولم يوضع
للموجودات اسم واحد اصلا لم يكن المناسبة بين القبيلتين كالمناسبة بين الموجودات
الغير المتحدة في الاسم كما حكم به صريح العقل والعجب ان من قال بعدم اشتراك الوجود
بين الموجودات فقد قال باشتراكه من حيث لا يشعر لان الموجود في كل شيء لو كان يخالف
الوجود في الاخر لم يكن هناك شيء واحد يحكم عليه بانه غير مشترك فيه بل يكون ههنا مفهومات
لا نهاية لها ولا بد من اعتبار واحد واحد منها ليعرف انه هل هو مشترك فيه ام لا فلم يصح الحكم

علم ان الوجود مشترك فيه وايضا الرابطة في القضايا والاحكام ضرب من الوجود وهي في جميع
الاحكام مع اختلافها في الموضوعات والمحمولات امر واحد قال على التقديم والتاخير
آه اتحاد التشكيك بالثلثة الاولية والاقدمية والاشدية ومقابلاتها والوجود جامع لوقوع هذه
الثلثة فيه فانه في بعض الموجودات مقتضى ذاته دون بعض كالواجب تعالى والممكن وفي بعضها
اقدم بحسب الذات من بعض كالعلة والمعلول لانها وفي بعضها اتم واقوى من بعض كالجوهر الوجود
والمفارق والمادي من الجوهر والقار وغير القار من العرض واعلم ان المشائين اذا قالوا ان
العقل مثلا مقدم على الهيولى بالطبع او كل واحدة من الهيولى والصورة متقدمة بالطبع او بالعلية
على الجسم فليس مرادهم من هذا ان مهية الشيء من هذه الامور متقدمة على المهية الاخرى وحمل
الذاتي كالجوهر على العقل والهيولى وعلى الجسم وجزئيه متقدم ومتاخر بل المراد ان وجود
ذلك مقدم على وجود هذه ووجود الجسم مؤخر عن وجود جزئيه وتحقيق ذلك ان
التقدم والتاخر في معنى ما يتصور على وجهين احدهما ان يكون ما بنفس ذلك المعنى حتى يكون
ما به التقدم هو بعينه المعنى الذي فيه يقع التقدم وكذا التاخر بنفس ذلك المعنى الذي
فيه التاخر كالتقدم والتاخر الواقعين بين اجزاء الزمان فانهما بنفس الزمان وثانيهما
ان لا يكون كذلك بل يفترق المعنى الذي به التقدم عن المعنى الذي فيه التقدم وكذا في
التاخر كتقدم الانسان الذي هو الاب على الانسان الذي هو الابن وكتقدم الجوهر العقلي
على الجوهر النفسي فان ما به التقدم والتاخر في الاول ليس معنى الانسانية المقول عليهما
بالتساوي بل معنى اخر هو الزمان وفي الثاني ليس معنى الجوهرية المقول عليهما بالتساوي
بل الوجود فالحق ان ما فيه التقدم كما به التقدم في غير الوجود انما يكون بواسطة الوجود
واما في الوجود فهو من جهة نفسه لا بسبب شيء اخر غيره فكما ان بعض الاجسام متقدم
على بعض لا في الجسمية كما برهن عليه بل في الوجود وكذلك اذا قيل ان العلة متقدمة على
المعلول فمعناه ان وجودها متقدم على وجوده في الوجود وكذا تقدم الاثنين على
الثلثة فان لم يعتبر الوجود فلا تقدم ولا تاخر فالتقدم والتاخر والكمال والنقص والشدة

والضعف في الوجودات بنفس هوياتها لا بامر اخر وفي الاشياء والمهيات بواسطة الوجود
انها لا بانفسها ومن هيهنا تبين البرهان على ان للوجود افرادا حقيقية عينية وليس مجرد
هذا المفهوم العام النسبي بل له افراد هي اصول الحقايق مع اشتراكها في معنى واحد و
العجب من بعض اجلة المتاخرين ان الوجود عنده امر انتزاعي تعدده بنفس ما اضيف اليه
من الاسود كسائر الاضافيات وان المجعول عنده وكذا الجاعل هي المهية دون الوجود على
انه نفى التشكيك بالاقدمية عن المهيات وذهل عن انه يلزم عليه ان ما لا تقدم فيه اذا كان
جوهر سببا لجوهر اخر كالعقل للصورة والصورة للمادة واما اتباع الاشراقيين ممن قالوا
باعتبارية الوجود فعندهم ان الجاعلية والمجعولية بين المهيات وجوزوا التشكيك بالاقدمية
وغيرها في المعاني الذاتية كالجوهرية بين الجواهر فجواهر العالم الادنى عندهم ظلال تابعة لجواهر
العالم الاعلى في معنى الجوهرية لا في الوجود لانه اعتباري وكذا ذهبوا الى ان بعض الحيوانات الى ان
بعض الحيوانات اقوى في باب الحيوانية من بعض اخر فان فصل الحيوان المقوم لمهيته هو الحساس
المتحرك فالذي حواسه اكثر وحركته اقوى كالفرس مثلا فهو اشد حيوانية من الذي حواسه
اقل وحركته اضعف كالبعوضة وكذا الحرارات والسوادات متفاوتة بالاشد والاضعف
في نفس المعنى المشترك فيه وبه وكل ذلك عندنا راجع الى الوجود كما اشرنا اليه قال
ولذلك يكون لعلم واحد آه هذا هو الذي اشار اليه في عنوان الفصل فانه اذا ثبت وتبين
ان الوجود حقيقة واحدة مشتركة بين جميع الاشياء ومع وحدته واشتراكه بين الكل يكون
مختلفا بالذات بحسب الوجوب والامكان والتقدم والتاخر والكمال والنقص فلا جرم
فيها علم يتكفل بمعرفة احواله واحوال اقسامه الذاتية وكما ان هذا الموضوع امر شامل
لجميع الاشياء وفيه ما هو سبب لجميع الاشياء فالعلم الباحث عن احواله يجب ان يكون
علما محيطا بجميع العلوم على اختلافها وفيه ايضا مبادي سائر العلوم فاتم جدا قال
وجميع ما قيل في تعريف هذه آه قد تعذر علينا ان نعرف حال هذه المفهومات الثلثة اعني الواجب
والممكن والممتنع الا على وجه العلامة المنبهة دون التعريف المحقق المفيد لما ليس عندنا بمعلوم

ما جرت العادة ان الممكن هو غير الضروري وجوده وعدمه او الذي اذا فرض موجودا او
معدوما لم يعرض عنه محال ثم نقول الضروري هو الذي لا يمكن ان نفرض معدوما او الذي اذا
فرض معدوما كان عنه محال ثم نقول المحال هو الضروري العدم او الذي لا يمكن ان يوجد والممتنع
هو الذي لا يمكن ان يكون او هو الذي يجب ان لا يكون والواجب هو الممتنع ان لا يكون او
الذي ليس بممكن ان لا يكون والممكن هو الذي ليس بممتنع ان يكون وان لا يكون او الذي ليس
بواجب ان يكون وان لا يكون وهذا كله كما تراه دور ظاهر واعلم ان في بعض التعريفات
المذكورة يلزم الخطا من وجوه اخرى غير الدور من جملتها انه ذكر ان الواجب ما يلزم من فرض
عدمه محال والواجب نفس ما عدمه محال وليس لاجل محال اخر يلزم بل قد لا يلزم محال اخر او
يكون ما يلزمه اظهر ولا ابين من نفس عدمه او نفس فرض عدمه وكذا ما يقال ان الممتنع
ما يلزم من فرض وجوده محال فالمحال نفس الممتنع وهو تعريف الشيء بنفسه وليس امتناعه
لما يلزمه ثم كثير من الاشياء يلزم من فرض وجودها او عدمها محال لامور اخرى فاذن ينبغي
ان يؤخذ هذه الاشياء من الامور البينة فلا يعرف شيء منها وان كان لا بد من التعريف
فليؤخذ بعضها بينا بنفسه ولكن اولى هذه الثلثة بان يتصور اولا هو الواجب ثم الممتنع
ثم الممكن لان الوجوب هو تاكد الوجود والامتناع تاكد العدم والامكان لا تاكد بشيء
منهما والوجود اعرف من العدم لانه يعرف بذاته فالعدم يعرف به من حال العدم والحالة
الوجودي اعرف من الحال العدمي قال وقد مر لك في انولوطيقا اه هذه لفظة يونانية
موضوعة في لغة اليونانيين لاحد اقسام الحكمة البرهانية فان اقسامها تسعة فنون في
كل منها كتاب صنفه بعض الحكماء ولكل منها اسم يوناني الاول كتاب ايساغوجي
صنفه فرفوريوس يبين فيه معاني الالفاظ الخمسة للكليات الثاني قاطيغورياس جمع
صنفه ارسطاطاليس وكذا الكتب السبعة الباقية فيه المعاني المفردة الذاتية الشاملة
الموجودات لا من جهة وجودها وعدمها بل من جهة نفس معناها الثالث باري رمينياس
يبين فيه كيفية تركيب المعاني المفردة بالايجاب والسلب لتصير قضايا والرابع انولوطيقا

فر

فيه كيفية تركيب المعاني المفردة القضايا حتى يصير قياسا منتجا مفيدا العلم الاخر الخامس او
ابوذيطيقي ويقال له انولوطيقا الثاني ايضا يعرف فيه شرائط القياس ومقدماته التي
بها يصير برهانا منتجا لليقين السادس طوبيقا يبين فيه شرائط القياس النافع في مخاطبة
الجمهور ومن يقصر فهمه عن تبيين البرهان لكل شيء السابع سوفسطيقي وهو تعريف المغالطات
الواقعة في الحجج والقياسات الثامن ريطوريقي يبين فيه احوال الاقيسة الخطابية المفيدة
للظنون الحسنة التاسع بويطيقي تعرف فيه احوال الاقيسة الشعرية المفيدة للتخيل اذا عرفت
هذا فاعلم ان الشيخ ذكر في الفصل الرابع من المقالة الاولى من الفن الرابع المسمى بانولوطيقا
حال هذه الجهات اعني الضرورة والامكان والامتناع واقسام كل منها اقسام الضرورة
كالضرورية الازلية والضرورة الذاتية ما دام وجود ذات الموضوع والضرورة الوصفية
ما دام الوصف او بشرط الوصف والضرورة الوقتية وغيرها وكذا اقسام الامكان من
العامي والخاصي من الذاتي والوقتي والاستقبالي والاستعدادي وغير ذلك واقسام
الامتناع كاقسام الضرورة حذو النعل بالنعل قال ومن تفهيمنا هذه الاشياء
اي من تعريفنا هذه الاشياء المذكورة في هذا الفصل التي من جملتها بيان المساواة بين الشيئية
والوجود وان المعدوم ليس بشيء ولا يوصف بشيء ولا يخبر عنه بشيء وان هذه الاتصافات
الواقعة في مثل قولنا العنقاء معدوم او شريك الباري ممتنع ترجع الى مفهومات عينها العقل
فيصفها باسم عقلية والا فموصوف العدم الشيء ليس الا بطلانه واسما يتضح بطلان القول
باعادة المعدوم لان اول شيء محال يلزم فيه مع قطع النظر عن الحجج الدالة على استحالته انه
يخبر عنه بالصفة الوجودية بل بالوجود لان المعاد ضرب من الوجود كالمستانف وقد فهمت ان
المعدوم لا يوصف بصفة على الاطلاق سواء كانت سلبية او ايجابية فضلا ان يوصف بصفة
وجودية فكيف بنفس الوجود واعلم ان هذه المسألة اي قولنا المعدوم لا يعاد بديهية اولية تنجلي
بذكر معنى الوجود والعدم والاعادة وذلك لان الوجود كما عرفت ليس الا نفس هوية الشيء
وكذا العدم ليس الا بطلان الشيء المسمى بالمعدوم فكما لا يكون لشيء واحد الا هوية واحدة فكذا

لا يكون له الا وجود واحد وعدم واحد فلا يتصور وجودان لذات واحدة بعينها ولا انفراد لشخص
واحد بعينه فاذن المعدوم لا يعاد كيف واذا كانت الهوية الشخصية المعادة السابقة هي بعينها
الهوية المبتدأة على ما هو المفروض وكان الوجود ايضا واحدا فان وحدة الهوية عين وحدة الوجود
وقد فرض متعددا هذا خلف ويلزم ايضا ان يكون حيثية الابتداء عين حيثية الاعادة مع
كونهما متنافيان هذا خلف وفيه نظر لان عدم شيء واحد بعينه بهذا القدر كاف للمستبصر ولا حاجة
الى ما يحتوا به الكتب من الادلة التي ليست ايضاحها ازيد مما ذكرناه فهذا حكم الشيء بالبداهة
على قولنا المعدوم لا يعاد كما سيصرح به المصنف الخطيب الرازي حيث قال كل من رجع الى فطرته
السليمة ورفض تعصب الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع لكن ذكر الوجه
الاول للتنبيه على اول ما يلزم فيه من اتصاف المعدوم بالوجود وذكر الوجه الثاني للتنبيه على لزوم
محال اخر قال وذلك ان المعدوم اذا اعيد آه تقريره انه لو جاز اعادة المعدوم بعينه
لجاز ان يوجد معه ابتداء ما يماثله في الماهية وجميع العوارض المشخصة لان حكم الامثال
واحد ولان يوجد فرد لكل من هذه الصفات من الممكنات واللازم باطل لعدم التمييز بينه
وبين المعاد لان التقدير اشتراكهما في الماهية وجميع العوارض فلو كان الفرق بان احد
المثلين هو الذي كان معدوما والمثل الاخر ليس الذي كان معدوما رجع الى ان هذا
في حال العدم كان غير ذلك فقد صار المعدوم موجودا اذ صار مخبرا عنه كما سبق واعترض
عليه بوجهين احدهما ان عدم التميز في نفس الامر غير لازم كيف ولو لم يتميز لم يكونا شيئين
وعند العقل غير مسلم الاستحالة اذ ربما يلتبس على العقل ما هو متميز في الواقع وثانيهما
انه لو تم هذا الدليل لجاز وقوع شخصين متماثلين ابتداء بعين ما ذكرتم ويلزم عدم التميز
وحاصله انه لا تعلق لهذا البحث باعادة المعدوم اقول الجواب اما عن الاول فبان التميز
بين شيئين بحسب نفس الامر لا ينفك عن التخالف اما في الماهية واما في العوارض المشخصة فاذا
لم يكن لم يكن وقوله ولو لم يتميز لم يكونا شيئين من باب اخذ المدعى في بيان نفسه لان الكلام
في انه مع تجويز الاعادة لشيء وفرض مثله معه لم يكونا اثنين لعدم الامتياز بينهما مع الاتحاد

معا

معاد والاخر مستانف واما عن الثاني فبان فرض المثلين من جميع الوجوه حتما كان وان
كان دفعا للامتياز الواقعي لكن فيما نحن فيه يلزم ذلك مع تحقق الامتياز الواقعي بمجرد فرض
الاعادة قال وايضا انه لو اعيد آه هذا وجه اخر في استحالة اعادة المعدوم وهو انه لو جاز
اعادة المعدوم بعينه اي بجميع لوازم مشخصة وتوابع هويته لجاز اعادة الوقت الاول لانه
من جملتها ولان الوقت ايضا معدوم فيجوز اعادته لعدم التفرقة بين الزمان وغيره في
تجويز الاعادة او بطريق الالزام على من يعتقد هذا الراي لكن اللازم باطل لافضائه الى
كون الشيء مبتدا من حيث انه معاد اذ لا معنى للمبتدا الا الموجود في وقته ففيه مفاسد
اربعة تقدم الشيء على نفسه بالزمان وهو في الاستحالة كتقدمه على نفسه بالذات وجمع
بين المتقابلين ومنع لكونه معادا لانه الموجود في الوقت الثاني لان الموجود في الوقت الاول
ورفع للتفرقة والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدا و
والامتياز بينهما ضروري وهذا الوجه لا يبتني على كون الزمان من المشخصات بل يكفي كونه من
الامور التي هي امارات التشخص ولوازم للهوية العينية التي لها امثال من نوعها باقية
في الاعيان كالاوضاع والازمنة واعترض على هذا الدليل بانا لا نسلم ان ما يوجد في الوقت
الاول يكون مبتدا وانما يلزم ذلك لو لم يكن الوقت ايضا معادا ثم بهذا الكلام اورد على ما يقال
لو اعيد الزمان بعينه لزم التسلسل لانه لا مغايرة بين المبتداء والمعاد بالماهية ولا بالوجود ولا بشيء
من العوارض المشخصة والا لم يكن له اعادة بعينه بل بالسابقية واللاحقية بان هذا في
زمان سابق وهذا في زمان لاحق ليكون للزمان زمان فيعاد بعد العدم ويتسلسل اقول
في دفعهما انه لا يحتجبن عن فطانتك ان السبق والابتداء واللحوق والانتهاء من المعاني اللازمة
لاجزاء الزمان كما حقق في مقاماته وبالجملة وقوع كل جزء من اجزاء الزمان حيث وقع
يقع من الضروريات الذاتية للهوية الزمانية لا يتعداها وكذا نسبة كل جزء منها الى غيره
من بواقي الاجزاء فلو فرض وقوع يوم الخميس يوم الجمعة كان مع فرض وقوعه يوم الجمعه يوم
الخميس وكذا لو فرض وقوع امس في الغد كان مع كونه في الغد امس لا انه كونه امسا مقوم له

لا يمكن انفصاله عنه فحينئذ نقول الزمان المبتدا كونه مبتدا عين هويته فلو فرض كونه
معادا لا ينسلخ عن هويته فيكون ح مع كونه معادا بحسب الفرض مبتدا بحسب الحقيقة لانه
من تمام هويته فاستقر الاساسان وانهدم الجوابان واعلم ان الزمان عند المتكلمين ليس
بموجود حقيقي بل هو عبارة عن امر متجدد هو موافقة امر لحادث غريب يجعلونه تاريخا
وهو ماخوذ من العرف ولهذا رده الشيخ لكون البيان شاملا لمذهبهم الزاما لهم قال
ونعود الى ما كنا فيه آه لما ذكر ان معنى الوجود والشيئية العامين بما اعرف الاشياء تصورا
ووجودا واشار الى ان لا مفهوم بعدها اعرف ولا اقدم من الضروري واللاضروري فاذا
نسبت الضرورة الى الوجود يكون وجوبا واذا نسبت الى العدم كان امتناعا واذا نسب
اللاضرورة الى احدهما او كليهما كان الامكان العام او الخاص فعاد الى خواص كل منها بحسب
المعنى والمفهوم لان لخواص والاعراض اللازمة للاقسام الاولية للموضوع هي كالمبادي
للاحوال الذاتية لاقسام الاقسام فينبغي تقديمها قال ان الامور التي تدخل في الوجود
اعلم ان القوم اول ما اشتغلوا بالتقسيم للشيء الى هذه المعاني الثلثة نظروا الى حال المهيات الكلية
بالقياس الى الوجود والعدم بحسب مفهومات الاقسام من غير ملاحظة نسبتها الى ما في الواقع
بمقتضى البرهان فوجدوا ان لا مفهوم كليا الا وله الاتصاف بواحد منها فحكموا اولا بان كل مفهوم
بحسب ذاته اما يقتضي الوجود او يقتضي العدم او لا يقتضي شيئا منهما فحصل الاقسام الثلثة
الواجب لذاته والممكن لذاته والممتنع لذاته واما احتمال كون الشيء مقتضيا للوجود والعدم
جميعا فيرتفع بادنى التفات من العقل وهذا هو المراد من كون الحصر بين الثلثة عقليا ثم لما
جاؤا الى البرهان وجدوا ان احتمال كون الماهية مقتضية لوجودها امر غير معقول بالبرهان
وانه خرج من التقسيم في اول الامر فوضعوا اولا معنى الواجب على ذلك فاذا شرعوا في شرح خواصه
انكشف معنى اخر لواجب الوجود وهو ما وجوده نفس ذاته وهذه عادتهم في بعض المواضع
لسهولة التعليم واما الشيخ فسلك في التقسيم مسلكا اقرب الى التحقيق وهو ان كل موجود اذا
لاحظه العقل واعتبر ذاته من حيث هي هي وجرد النظر عن ما عداه اليه فلا يخلو اما ان يكون بحيث

بجميعه

يجب له الوجود بان يكون ذاته بذاته مصداقا لحمل الوجود بالمعنى العام او لا يكون كذلك فالاول
هو الواجب الوجود بذاته والحق الاول واما الثاني فهو لا يكون ممتنعا حيث جعل المقسم الموجود
فالمقسم حكما سواء كان مهية او انية فالممكن ما يفتقر في كونه موجودا الى شيء وراء نفس ذاته
وهو الامر الذي به يصير محكوما عليه بالوجود سواء كان بانضمام شيء اليه او بتعلقه الى
شيء فالاول كالمهيات الموجودة والثاني كالوجودات فموجودية المهيات بانضمامها بالوجود
او اتحادها به وموجودية الوجودات بصدورها عن الجاعل التام جعلا بسيطا فمصداق
حمل الوجود العام ومبدا انتزاعه في الواجب لذاته هو نفس ذاته بذاته بلا اعتبار حيثية اخرى
تقييدية او تعليلية وفي الممكن بواسطة حيثية اخرى غير الذات نفس انضمامية او اتحادية
اذا اريد بر... من المهيات او ارتباطية تعليقية بنحو من انحاء الوجودات فامكان المهيات
الخارجة عن مفهوماتها الوجود عبارة عن لا ضرورة وجودها وعدمها بالنظر الى ذاتها من
حيث هي هي وامكان نفس الوجودات هو كونها بذواتها متعلقات ومرتبطات وبحقايقها
متعلقات وروابط الى الواجب الحق بذاته فكلها تحقايقها حقايق تعلقية وذواتها ذوات
فيضانية لمنبع الوجود وهي كاشعة لنور الانوار بخلاف المهيات فانها ثابتة في انفسها وانها
ثابتة قبل الوجود الا انها اعيان متصورة بكنهها ما دام وجوداتها ولو في العقل فانها لم تتنور بنور
الوجود لا يمكن الاشارة اليها بانها ليست موجودة ولا معدومة في وقت من الاوقات
فهي باقية على احتجابها الذاتي وبطونها الاصلي ازلا وابدا وتمام التحقيق في هذا المقام يطلب من
الاسفار الاربعة قال ان الواجب الوجود بذاته لا علة له اه ذكر من خواص الواجب بذاته
خمسة امور اصلية يتفرع عنها غيرها من الخواص احدها انه لا علة له وثانيها انه واجب الوجود من
كل جهة وثالثها انه لا مكافي له ورابعها انه بسيط الحقيقة لا تركيب فيه وخامسها انه لا شارك له
في الحقيقة فيترتب على هذه الامور انه لا تعلق له بغيره ككونه عرضا لموضوع او صورة لمادة او
لصورة او مركبا من عدة اشياء او متغيرا في ذاته او في صفة متقررة لذاته فلا موضوع له ولا مادة له
ولا صورة له ولا جنس له ولا فصل له ولا حد له ولا فاعل له ولا غاية له ولا شارك له في وجوده

الخاص اما الاشتراك في مطلق الوجود فلا يلزم منه تركيب ولا مفسدة اخرى وذكر من خواص
الممكن انه محتاج في وجوده وعدمه الى علة وانه ما يجب وجوده او عدمه بعلة وانه ليس بسيط
الحقيقة قال اما ان الواجب الوجود لا علة له آه لا يجوز ان يكون شيء واحد واجب
الوجود بذاته وبغيره بل لا بد ان يكون الموصوف بواجب الوجود بغيره ممكن الوجود لذاته لانه ان
رفع ذلك الغير او لم يعتبر وجوده لم يخل اما ان يبقى وجوب وجوده بحاله او لا يبقى فان بقي
وجوب وجوده بغيره وان لم يبق فلا يكون وجوبه بذاته فثبت ان كل ما هو وجوب وجوده
بغيره فهو لا يكون واجب الوجود بذاته وظاهر انه لا يكون ممتنع الوجود بذاته لاستحالة
اجتماع المتنافيين فلا محالة يكون ممكن الوجود لذاته فقد بان ان كل واجب الوجود بغيره فهو
ممكن الوجود بذاته قال ان كل ما هو ممكن الوجود آه يريد بيان حاجة الممكن الى العلة دائما
في حالتي وجوده وعدمه فانه اما ان يكون حاصل الوجود او حاصل العدم في الواقع وان لم يكن
شيء منهما باعتبار ذاته بذاته لان ارتفاع النقيضين عن الواقع ممتنع واما منه فلا
فاذا حصل شيء منهما في الواقع فلا يخلو اما ان يكون ذاته بذاته كافية في اتصافها به وصدقها
عليه فيكون ذاته واجبة لا ممكنة وقد فرضناها ممكنة هذا خلف وان لم يكن كافية فلها في
كل من الحالين علة لا محالة وهو المطلوب اما علة الوجود فوجود العلة واما علة العدم فعدمها
لكن السببية والمسببية بين الاعدام كامتياز بعضها عن بعض انما يكون على سبيل التبعية
وبالعرض كما علمت فيما سبق قوله بحيث ان يصير واجبا بالعلة يريد بيان ان
الممكن ما لم يصر واجبا بعلته الموجبة له لم يصر موجودا وذلك لانه بعد تحقق ما يسمى علة اما
ان يجب وجوده او لم يجب فان وجب فذلك وان لم يجب فهو بعد ممكن الوجود لم يتميز وجوده
عن عدمه ولم يحصل الفرق فيه بين هذه الحالة والحالة الاولى لانه يجوز وجوده ويجوز عدمه
فيحتاج في حصول احدها الى حال اخر والسؤال مع تلك الحال عايد انه واجب او ممكن فان
كان ممكنا بعد فكانت حالة الحالة الاولى والمفروض خلافه هذا خلف وان وجب فوجوبه بما هو
الموجب له وهو العلة لا غير والشيخ قرر ذلك الشق بانه اذا جاز وجوده وعدمه مع تحقق علة

علة الوجود فيحتاج الى انضمام علة اخرى وهكذا يرد السؤال ويلزم الاحتياج الى علة ثالثة
ورابعة وهكذا الى غير النهاية بل يلزم التسلسل ومع لزوم التسلسل سواء كان ممتنعا او لا نقول
لا يخلو اما ان يحصل الوجوب والايجاب بمجموع تلك العلل المتسلسلة ام لا فان حصل فثبت
المطلوب وهو ان الممكن ما لم يجب بعلته لم يوجد وان لم يحصل فلم يكن ما فرضناه علة الوجود علة
هف واما ضرورة الشيء من جهة علته او من جهة ذاته بحيث يكون اولى له الوجود والعدم
او لم يبلغ بالغا حد الوجوب او كون احد الطرفين اليق بالنسبة الى الذات الامكانية لما فيه
فرد اصل الحد الضرورة لا من قبل مبدا خارج ولا باقتضاء وسببية ذاتية فهذه كلها
من تلفيقات المتأخرين لا يحتاج ابطالها الى كثير مؤنة بعد تعرف حال الماهية والوجود و
معنى الاقتضاء وان الماهية من حيث هي هي لا سببية لها بالقياس الى الوجود لا تاما ولا ناقصا
على انا قد بسطنا الكلام في ذلك المبحث في الاسفار الاربعة من اراده فليراجع اليه قال
وبالقياس اليها آه اعلم ان كلا من الوجوب والامتناع ينقسم بحسب المفهوم الى ان يكون بالذات
وبالغير وبالقياس الى الغير فهذه تسعة اقسام لكن الفحص والبرهان ابطلا كون الامكان
حاصلا بالغير وذلك لان موضوع الامكان بالغير اما الممكن بالذات فيلزم ان يكون
شيء واحد حاصلا بالذات وبالغير جميعا وقد ثبت بطلانه بمثل ما مر واما الواجب بالذات
او الممتنع بالذات فيلزم انقلاب الحقيقة وزوالها بالذات فبقي الاقسام الباقية فموضوع
الوجوب بالغير ليس الواجب بالذات كما مر ولا الممتنع بالذات والا لزم التناقض بل الممكن
بالذات لان معناه ما لا ضرورة له في الوجود والعدم لا ايجاب الا ضرورة فيها ولا اربا بالفعل
حاله استعداديه نسبة الى الضرورة نسبة النقص الى التمام وكذا موضوع الامتناع بالغير لا يكون
الا الممكن بالذات دون الممتنع بالذات والواجب بالذات بمثل ما علمت واما الموضوع الوجوب
بالقياس الى الغير فقد يكون الواجب بالذات والممكن بالذات دون الممتنع بالذات الا على
التقدير بالقياس الى ما يلزمه او يستلزمه او معنى الوجوب بالقياس الى الغير هو ضرورة
الشيء بالنظر الى الغير على سبيل الاستدعاء الاعم من الاقتضاء ومرجعه الى ان ذلك الغير يأبى

ذاته الا ان يكون لذلك الشي ضرورة الوجود سواء كان باقتضاء ذاتي او بحاجته ذاتية الا
وجود تعلقي فلكل من العلة التامة ومعلولها وجوب بالقياس الى الاخر بهذا المعنى فوجوب
العلة بالقياس الى المعلول عبارة عن استدعائه بحسب ان توجد بها ان يكون هي بحيث
وجودها سواء كان بذاتها او بغيرها ووجوب المعلول بالقياس الى العلة كونها بحيث
الا ان يكون معلولها ضروري الثبوت في الخارج مع عزل النظر عن ان المعلول له وجوب
مستفاد من العلة فان هذا حال المعلول في نفسه ويعبر عنه بالوجوب بالغير واما الموضع
للامكان بالقياس الى الغير فانما يتحقق في الاشياء بالقياس الى اشياء ليست بينها علاقة
العلية والمعلولية كالواجب بالذات بالقياس الى واجب وجود اخر مفروض او لا نراد
معلوله وكحال الممتنع بالذات بالقياس الى ممكنات موجودة واما موضوع الامتناع بالقياس
الى الغير فهو ايضا قد يكون واجبا بالذات كما اذا اعتبر حاله بالقياس الى نقايض ما يجب به
او يجب بالقياس اليه كحاله بالقياس الى عدم العقل الاول وقد يكون ممكنا بالذات كما في حال
الممكن بالقياس الى نقيضه او نقيض علته وقد يكون ممتنعا كحال نقيض الواجب بالذات
بالقياس اليه والى لوازمه ومعلولاته قال ــــــ ولا يجوز ان يكون واجب الوجود مكافيا
قد علمت ان وجوب الوجود بالقياس الى الغير لا يتحقق في شي الا بالقياس الى ما هو موجب له
او معلول لواجب به فلا يتحقق بين واجبين بالذات والمراد بالتكافي بين شيئين في الوجود
وهو التلازم العقلي بينهما بان يكون كل منهما يستدعي بحسب الذات وجود الاخر ويابى
الانفكاك عنه وهذا بعينه معنى الوجوب بالقياس الى الغير وهو غير معنى الوجوب بالغير
لكنه لا يتحقق الا بين شيئين كل منهما يجب بالاخر او كلاهما يجب بثالث يوقع العلاقة بينهما فان
كل شيئين لا يكون احدهما موجبا للاخر ولا ايضا يوجبهما شي ثالث العلاقة بينهما بان اوجب
ذلك الثالث كلا منهما بالاخر او مع الاخر فلا لزوم بينهما في الوجود ولا العقل يابى في النظر الى
كل منهما انفكاكه عن الاخر كما سيجي تحقيقه في مبحث التلازم بين الهيولى والصورة وسيشير
الشيخ ايضا فاذن لابد في التكافي بين الواجبين ان يكون كل منهما يجب بالاخر ايضا ولا يكفي كون كل

منهما

منهما واجبا بذاته اذا تقرر هذا فلنعد الى توضيح المتن فنقول تلخيص ما افاده الشيخ انه اذا فرض
كون الواجبين متكافيين في لزوم الوجود فلا يخلو اذا اعتبر ذات احدهما بذاته اما ان يجب
وجوده اولا فان وجب وجوده بذاته فلا يخلو اما ان يجب وجوده بالاخر ايضا اولا يجب
والاول باطل كما علمت والثاني يوجب خلاف ما فرضنا حيث لا تعلق لاحدهما بالاخر فلا تلازم
بينهما عقلا وان لم يجب وجوده بذاته فكان ممكنا بذاته اذ لا مخلص عن القسمين واجبا بالاخر
لثبوت العلاقة الوجوبية فلا يخلو اما ان يكون الاخر ايضا كذلك يعني ممكنا بذاته واجبا
بغيره ام لا فعلى الاول لا يخلو اما ان يفيد الوجوب لهذا وهو في حد الامكان او يفيده وهو في
حد الوجوب فان افاده وهو في حد الوجوب فيلزم الدور لم يحصل وجوب وجود لان ذلك
الوجوب ليس من ذاته كما هو المفروض ولا من ثالث كما في التلازم الذي بين المعلولين لعلة
بل من الذي يستفيد منه الوجوب وان افاده وهو في حد الامكان فيكون وجوب هذا مستفادا
من امكان ذاك الذي كان ذاك انما يكون مستفادا من ذات هذا فلم يكونا متكافيين لما علمت من
معنى التكافي وايضا لو كان ذاك يجب امكانه الذاتي علة لوجوب هذا فلزم ان يجود
وجود هذا من وجود ذاك ويوجد مع عدمه وهذا ايضا ينافي التكافي في الوجود
يلزم ان يكون ما بالقوة مقتضيا لما بالفعل وان العدم مفيد للوجود لان الامكان امر
بالقوة فاذن قد ثبت من هذه المقدمات استحالة كون الواجبين متكافيين في الوجود او لا
في التلازم من كون احد المتلازمين علة موجبة للاخر او كونهما معا معلولي علة خارجة
كون المتلازمين واجبي الوجود فان قلت كيف ابدا الشيخ في هذا الدليل احتمالات بعضها
ينافي اصل الوضع في هذه المسألة ككون احد الواجبين ممكنا بالذات واجبا بالاخر و
الامكان بالذات ينافي الوجوب بالذات قلنا وضع المسألة في نفي كون الواجبين متكافيين
في وجوب الوجود من جهة ان العقل ربما يحتمل عنده في اول النظر ان يكون في الوجود شيئان
ذاتا هما يكفي في لزوم الوجود لها ولكل منهما بالقياس الى الاخر من غير حاجة الى امر خارج عنهما
لا بد على ذاتهما فكونهما واجبي الوجود بالذات بهذا المعنى لا ينافي عدم استقلال شي منهما

في الوجود وافتقاره الى الاخر انما المنافي له افتقارهما معا او افتقار شيء منهما الى ثالث
قال او يكون هناك سبب خارج يوجبهما آه معناه كما مرت الاشارة اليه ان التلازم
عند المحقق لا بد له من علة مقتضية ويكون اما بينهما وبين معلولها او بين معلولين
لها لا كيف اتفق بل من حيث يقتضي تلك العلة الموجبة تعلقا ما وحاجة ما لكل واحد منهما
بالاخر اذ كل شيئين ليس احدهما علة موجبة للاخر ولا معلولا له ولا ارتباط بينهما بالانتساب
الى ثالث كذلك فلا تعلق لاحدهما علاقة موجبة بالاخر ولا وجوب له بالقياس اليه ويمكن في العقل
فرض احدهما منفكا عن الاخر لكن كثير من الناس ومنهم ابو البركات البغدادي والامام الرازي
وصاحب الاشراق لم يتفطنوا لذلك وزعموا ان التلازم بين شيئين ليس احدهما علة للاخر
ربما يكون من غير ان يوجب الارتباط بينهما ثالث ويمثلون في ذلك بالمضافين وذلك
ظن باطل اشار الشيخ الى ابطاله بقوله يوجبهما جميعا بايجاب العلاقة بينهما او يوجب العلاقة
بايجابهما فالعبارتان اشارتان الى قسمين من هذا التلازم الذي بين المعلولين فالاولى
اشارة الى التلازم في الوجود الخارجي كما بين الهيولى والصورة اذ لكل منهما اصل مبهم غير
مستقل وشيء متعلق بالاخر يتم وجوده فالعلة الخارجة يوجبهما ويوجب كلا منهما بالتعلق
بالاخر والاخرى اشارة الى التلازم في العقل كتلازم المضافين ثم اشار الى ابطال
ما تمسكوا به من التمثيل بالمتضايفين ببيان انحلالها في الحاجة الى امر ثالث جامع بينهما
بقوله والمضافان ليس احدهما واجبا الى اخره وبيان ذلك ان المضافين ليسا كما
ظنوه انهما بحيث لا ينفك احدهما الى الاخر اذ تفتقر كل منهما وان كان مع الاخر الى ثالث
هو العلة لهما والى مادة الاخر او موضوعه فليس كل منهما غنيا عن الاخر من كل وجه ولا
الاحتياج دائرا بينهما على وجه مستحيل وتفصيل المقام ان نقول ان كان المراد من المضافين
الموصوفان فكل منهما محتاج لا في ذاته من حيث هي هي بل في صفته التي بها يسمى مضافا
حقيقيا الى ذات الاخر لا يكون هذا دورا وان كان المراد البسيطين الحقيقيين فكل منهما
محتاج في ذاته لا الى الاخر بل الى مادته او موضوعه وهو ايضا ليس بدور محال وان كان المراد

المركبين

المركبين المشهورين الماخوذين من الصفة والموصوف معا فكل منهما محتاج لا في كله بل في جزئه
الى الاخر لا في جملته بل في بعضه الغير المحتاج الى الجملة الاولى وههنا ايضا لا يلزم الدور المستحيل وان
ظن لاختلاف الجهة في الافتقار فاذن ليس التلازم بين المتضايفين على اي وجه اخذ وعلى وجه لا احتياج
لاحدهما الى الاخر ولا على سبيل الدور قال وذلك لانه لا يخ آه اشارة الى ما سبق من قوله ليس
يمكن ان يكونا متكافئين في الوجود الى اخره اي اذا لم يكن احد الواجبين علة مطلقة للاخر ولا هما علة خارجة
عنهما كذلك فلا يخلو اما ان يكون نحو وجود واحد منهما وحقيقته الخاصة به ان يكون مع الاخر
او لا يكون كذلك فعلى الاول يكون وجوده وجودا نسبيا تعلقيا كوجود الاضافيات المصورة المنطبعة
فكيف يكون واجب الوجود وهو من الممكنات الناقصة الوجود لا المستقلة الوجود كالجواهر
المفارقة وكيف يكون علة الشيء الذي يكافيه في الوجود بل هو متقدم عليه مطلقا وهو
المتاخر عنها مطلقا فلا يكون سبب العلاقة قد تهما من الطرفين كما هو شان المتكافئين بل
من جانب واحد كما هو شان العلة والمعلول واما على الثاني فلا يكون بينهما معية ذاتية
وعلاقة وجودية فيكون المعية طارية عليه بعد تقرر وجوده الخاص كحال المتضايفين
الذين عرضت لهما الاضافة بعد وجودهما كالقرآن مع التبعية وصاحب الدار مع الدار
فان لكل من الطرفين وجودا خاصا لا يكون بحسبه متعلقا بالاخر ولا معه ثم لحقته صفة
بحسبها كان مع الاخر قال وايضا فان الوجود الذي يخصه آه يريد التنبيه
على ان هذا الشق الذي يكون المعية فيه طارية على المتكافئين بعد وجود كل منهما الخاص به
يحتمل قسمين احدهما ان يكون احد المعين علة للاخر والاخر ان لا يكون كذلك فبين في الاول
انه وان كان وجود احدهما الخاص به متعلقا بالاخر لكن ليس متعلقا به من حيث هو مكافئ
ومن حيث يكون معه بل من حيث ذاته المتقدمة عليه بالذات ومن حيث وجوده الذي يخصه
كالاب والابن وكالصانع والمصنوع فانهما ليسا متكافئين في اصل الوجود بل في صفة لاحقة
لهما هي معنى الابوة والبنوة ومعنى الصانعية والمصنوعية ومع ذلك يكون سبب المعية
الطارية والعلاقة العقلية الذهنية هو تلك العلة بوجودها الخاص المتقدم وبين في الثاني

وهو ان لا يكون فيه احدهما علة للاخر ويكون العلاقة عارضة لهما لازمة او غير لازمة اذ لا بد
فيه ان يكون العلة الاولى للعلاقة امرا خارجا عنهما موجبا لذاتيهما ويتوسطهما للعلاقة الوضعية
كما سبق فلا كلام في هذين القسمين من الشق الثالث الا بالعرض سواء كان لازما او مفارقا
والذي كلامنا فيه هو المتكافئان بالذات وفي نحو الوجود الخاص وقد علمت انه لا بد في
المتكافئين بالعرض كالمتضايفين للعلة سواء كانت العلة في احدهما او خارجا عنهما
وعلى كلا التقديرين يكونان من حيث التكافؤ معلولين فثبت ان التكافؤ العرضي ايضا
بين الواجبين لو فرضنا وفرض لا ينفك عن معلولية احدهما او كليهما وهو ينافي الوجوب
الذاتي فلو تحقق واجبان فرضا كانت بينهما مصاحبة اتفاقية لا علاقة ذاتية ولا عرضية
ايضا ومن الاغلاط الواقعة في هذا المقام انه استدل بعض المشهورين بالفضل على توحيد
الواجب انه لو وجد واجبان فلا يخلو اما ان يجوز انفكاك احدهما عن الاخر او لا يجوز فان
جاز يلزم جواز انعدام الواجب وهو محال وان لم يجز كان بينهما تلازم عقلي والتلازم يقتضي
معلولية احد المتلازمين او كليهما وعلى الوجهين يلزم معلولية الواجب وهو محال لكن تعدد
الواجب محال والغلط انما نشاء فيه من الاشتباه بين معنى الامكان الذاتي والامكان
بالقياس الى الغير والمنافي للوجوب الذاتي انما هو المعنى الاول دون الثاني كما علمت

قوله ان الواجب الوجود يجب ان يكون ذاتا واحدا اه يريد بيان نفي الشركة في
وجوب الوجود بالذات ولنقرر دليله على وجه التلخيص ثم نرجع الى حل الفاظه فنقول لا يجوز
ان يكون واجب الوجود بالذات الا واحدا اذ لو وجد واجبا الوجود بالذات فلا يخلو اما ان
يكون معنى المتفق فيه لهما تمام حقيقة احدهما حتى لا مخالفة له عن الاخر في اصل الحقيقة او
لا يكون كذلك فان وافق هذا للاخر في اصل الحقيقة وخالفه في امر هذا وهو ذلك الامر لا بد
مما من او يقارن تلك الحقيقة المتفقة فيها الذي به يمتاز احدهما عن الاخر وذلك الامر
المقارن يكون لا محالة من قبيل العوارض اللاحقة الغير المقومة لتلك الحقيقة المشتركة بينهما
وكل عرضي معلل اما بنفس الحقيقة او بعلة خارجة فان كانت علة ذلك المقارن الذي يتميز

هذا الواحد عن الاخر هي نفس تلك الحقيقة فلا تعدد في لازم الحقيقة فلم يكن الواجب الوجود
الا هذا الواحد وان كانت العلة امرا خارجا عنها فيكون تعين الواجب الوجود بامر خارج فلو لم
يكن ذلك الامر لم يكن واجب الوجود الا واحدا فيلزم ان يكون واجب الوجود بذاته واجبا بغيره
والحاصل انه ان لم يكن ذلك الامر فلا يخلو اما ان يبقى الواجب الوجود واحدا فيلزم
ما ذكر والا فيلزم امكان الواجب وجوده وكونه معللا بغيره وان خالف احدهما الاخر في
المعنى والحقيقة بعدما وافقه في المعنى المتفق فيه فان الاختلاف ان كان شرطا في وجوب
الوجود فلا واجب الا ما اتفق فيه فلم يكن الا واحدا وان لم يكن شرطا فيتحقق وجوب الوجود
متقررا دونه هذا حاصل ما ذكره واما الفاظ الكتاب فقوله كل واحد منهما في المعنى الذي
هو حقيقته لا يخالف الاخر اراد بذلك المعنى الذي هو حقيقة كل منهما تمام المميز النوعية
التي له اختلاف بين افرادها الا بالعوارض اللاحقة وانما اتى بهذا اللفظ دون الماهية النوعية
او النوع ليشمل اشتراك الوجود بينهما والوجود كما علمت ليس بماهية نوعية ولا نوعا وقوله
وقد قارنه شيء ما وهذا او في هذا او قارنه نفس انه هذا او في هذا يحتمل ان يكون مراده
من احد الترديدين اشارة الى قسمي التركيب العقلي الذي احدهما بحسب الاجزاء المحمولة
والثاني بحسب اجزاء الذهنية او الى قسمي التركيب الذهني والخارجي اذ لم يثبت بعد
الواجب بالذات فان المعنى المشترك فيه وجوها وخارجي لافراده التي تركيب كل منها
منه ومن مخصص غيره ومن موجود فيها ذهنا او خارجا وليس الحال كذلك في المعنى المركب
فيه اذا اخذ مطلقا بلا شرط بالقياس الى افراده البسيطة او المركبة لكونه محمولا عليها بهذا
الاعتبار فلا يقال اللون في السواد ولا في الاسود ومراده من الترديد الاخر اشارة الى الفرق
بين الفصل كالحساس والناطق وبين مبدائه كالحس والنطق بل كالصورة الحيوانية والصورة
الانسانية فلحوق الناطق مثلا للجنس ان لحوق نفس كونه انسانا او انه صار انسانا لكونه
متحدا مع الحيوان ولحوق النفس الناطقة بلحوق او به صار انسانا ونسبة الفصل ومبدأ
ابدا الى النوع كنسبة الفصل ومبدائه الى الجنس وقوله ولم يقارنه هذا المقارن في الاخر ام

المعنى المشترك النوعي الذي هو تمام حقيقة الافراد هذا المقارن الذي به صار المعنى المشترك هنا
او قارنه نفس انه هذا بل قارن مخصص لجزء مخصص لجزء اى قارنه شئ به صار المعنى المشترك
ذلك الجزء او قارنه نفس انه ذلك الاخر واتمام بذكر الترديد الاخر ههنا لبعد احتمال التركيب
الخارجي في الواجب فاكتفى بالتعميم الاول لكنه غير الاسلوب في قوله فذلك ذلك في الوصفين
وكان فيه انه يجب ماذكره الا ان يقال بل به صار ذلك ذلك لكن المآل واحد فان المعنى
المشترك فيه موجود في الفرد الاخر باعتباره وعينه باعتباره فيشار اليه بنحو الاشارة الى ذلك
الاخر على ان الامر فيه هين قوله هي الاعراض واللواحق الغير الذاتية ليس مراده
من الغير الذاتية ههنا الاعراض الغريبة بل ما يقابل الذاتي بمعنى المقوم سواء كان لازما او
مفارقا واعلم ان تتميم هذه الحجة وسائر الحجج التي ذكرها الشيخ موقوف على مقدمات احدها
ان وجوب الوجود امر ثبوتي بل هو وكذا الوجود خلافا لصاحب المطارحات ومن تبعه وثانيها
ان الوجوب بالذات يمتنع ان يكون وصفا خارجا عن الذات لانه خلافا للفخر الرازي وكثير
ممن وافقه وثالثها ان وجوب الوجود معنى واحد مشترك بين الواجبات الوجود لو فرضت
تعالى القيوم عن ذلك علوا كبيرا خلافا للاشاعرة حيث ان الوجود عندهم مشترك لفظي ورابعها
ان التعين امر ثبوتي زائد على الماهية المتعينة وخامسها انه ما بين الاشتراك غير ما به الاختلاف
خلافا للاشراقيين في باب الاشد والاضعف فهذه خمس مقدمات يبنى على جميعها كل واحدة
من تلك الحجج والشيخ لم يتكلم بعد في اثباتها والخوض فيها الا ايماء يسيرا الى بعضها ومن اراد الا
في تحقيق هذه المباحث فليرجع الى الاسفار الاربعة فانا قد بذلنا الجهد فيها وانكشف بتحقيقها
حسب ما وفقنا الله ويسر لنا حمدا له وشكرا لنعمه فعلى هذا الدفع عن هذه الحجة ما ربما
يقال اعتراضا عليها تارة باحتمال ان كلا من الواجبين لا يشارك الاخر في تمام الماهية ولا
بعضها بل هذا هذا بنفسه وذلك ذلك بنفسه الا انهما اشتركا في معنى عرضي هو وجوب
الوجود وهو لازم غير معلل بشئ اصلا وتارة بان الوجوب في كل واحد منهما بمعنى اخر سواء
كان عين ذاته او لازم ذاته وتارة بان في هذه الحجة واشباهها وقع الخلط بين المفهوم وما صدق

الحجة ٥

عليه حيث اريد بوجوب الوجود والحقيقة الواجبة او ما يجري مجريهما من الامر المشترك بين الما
فرضا تارة المفهوم وتارة ما صدق عليه كما اريد في هذه الحجة بالحقيقة احد شقي الترديد وهو
قوله وهذه اللواحق فاما ان يعرض لحقيقة الشئ اي لحقيقة المعنى المشترك فيه
وبالاخر وهو قوله واما ان يعرض له عن اسباب خارجة ما صدق عليه كما اريد في هذه الحجة
بالحقيقة اذ لو اريد بالشق الاول ما صدق عليه لم يلزم الاتفاق فيه ولو اريد في الشق الثاني
المفهوم المشترك لم يلزم افتقار الواجب بالذات الى علة قوله بل يجب ان نزيد لهذا
بيانا من وجه اخر لما كان توحيد واجب الوجود ونفي الشريك عنه من اعظم المقاصد واشرف
المطالب لم يجز الاكتفاء فيه على وجه واحد من الحجج والبينات قوله وهو ان
انقسام معنى وجوب الوجود آه مفاد هذه الحجة نفي كون واجب الوجود معنى جنسيا تختلف
افراده بالفصول او معنى نوعيا تختلف افراده بالعوارض ومبنى ذلك على ان وجوب الوجود
لو كان مشتركا بين الاعداد لكان امرا محققا اذ ابطالها ما سبق من المقدمات فلم يكن عرضا
عاما بل يكون اما جنسا لها او نوعا وكلاهما ممتنع اما اذا كان جنسا لها فانه يلزم ان يختلف
فيها بالفصول وذلك محال لوجهين احدهما انه يلزم ان يكون الفصل المقسم مفيدا لحقيقة
الجنس ومعناه واللازم ممتنع لانه قد ثبت في المنطق ان الفصل المقسم لا دخل له في افادة
معنى الجنس ولا في تقرر حقيقته بل انما مدخليته في افادة الوجود له واما بيان اللزوم فلان
الوجود ههنا نفس المعنى الجنسي فالمفيد لوجوده وهو الفصل لزم كونه مفيدا لاصل معناه
ثانيهما انه يلزم ان يكون وجوب الوجود حاصلا بنفسه وبغيره اما وجه اللزوم فلان وجوب
الوجود بنفسه موجود لانه حقيقة حقيقة الوجود المتأكد فاذا كان له فصل كان الفصل
ايضا مفيدا لوجوده فيلزم كون واجب الوجود موجودا بذاته وبغيره واما بطلان اللازم
فلما مر من ان واجب الوجود لا يجب بغيره واما اذا كان واجب الوجود نوعا لافراده فهو
باطل لوجوه ثلاثة احدها ان تكثر افراد النوع الواحد انما يكون بالمشخصات وحيثية التشخص
النوع كحيثية الفصل الى الجنس في انه لا يفيد المعنى النوعي بل انما يفيد وجوده فيلزم في هذا

الشق مثل ما لزم من لحوق الفصل في الشق الاول من المحال وثانيها انه يلزم كون وجوب الوجود
حاصلا بنفسه وبغيره مثل ما مر وهو الذي اشار اليه الشيخ وثالثها انه يلزم كون واجب الوجود
متعلقا بالمادة وذلك لان تكثر المعنى النوعي لا يمكن ان يحصل باللوازم لانها توجب الاختصاص
في واحد بل لا بد فيه العوارض المفارقة المتكثرة الزوال فيحتاج وجود كل من الافراد الى مادة
حاملة للقوة والاستعداد له وحامل قوة الوجود لشيء حامل لقوة عدمه ايضا وذلك ينافي
وجوب الوجود بالذات قولــــــه وقد يمكن ان يبين هذا بنوع من الاختصار الخ يريد انه
يمكن بيان توحيد الواجب بضرب من الدليل يكون مختصرا وليس المراد ان هذا المذكور فيه
اختصار للوجه الاول لاختلافهما في الماخذ قولــــــه ان وجوب الوجود اذا كان صفة
لشيء المراد بالصفة هاهنا المعنى الكلي سواء كان عين الموصوف او جزءه او زائدا عليه كما
بالوصف العنواني في المنطق قولــــــه فاما ان يكون واجبا في هذه الصفة الخ اراد
بهذه الصفة احدى التشخصات المعينة من افراد هذا العنوان الذي هو وجوب الوجود
والترديد انما وقع في شخص معين منه كما سينبه عليه لكن من جهة اقتضاء اصل المعنى المشترك
او لا اقتضائه والحاصل ان صفة وجوب الوجود اذا كانت حاصلة لشيء فهي من حيث حقيقتها
اما ان تقتضي ان يكون في الواحد الموصوف هذا او لا تقتضي فان اقتضت حقيقتها ان يكون
في هذا الموصوف فيلزم ان لا يوجد شيء منها الا فيه فلا واجب الوجود غيره وان لم تقتض ذاتها
وحقيقتها ان يكون في هذا الواحد فيمكن لهذه الصفة التشخصية من حيث ذاتها وحقيقتها
ان تزول عن هذا الواحد فيكون حصولها فيه بعلة فيجوز ان يكون هذا الشيء ممكن الوجود وهو
واجب الوجود بذاته هذا خلف ويرد عليه ان هذا خبط من باب الاشتباه بين المفهوم والفرد
فان صفة واجب الوجود يحتمل ان لا يقتضي شيئا بل المقتضي للاتصاف هو فرد واجب الوجود
فيحتمل في بادي النظر ان يكون لها موصوفات متعددة كل واحد منها يقتضي لذاته الاتصاف بها
فلا منافاة بين نسبة الامكان الى المفهوم العنواني والصفة ونسبة الوجوب الى الفرد والموصوف
فان الانسانية مثلا يمكن لها في نفسها ان يكون لزيد مثلا وان لا يكون واما زيد فيجب لذاته

ان

ان يكون انسانا واما اندفاعه بما تمهد من المقدمات التي منها ان وجوب الوجود غير خارج
عن حقيقة واجب الوجود فلو اشترك بين شيئين لكان مقوم كل منهما فامكانه يقتضي امكان
واجب الوجود ولا يخلو عن صعوبة قولــــــه فان قال قائل الخ تقرير هذا الاعتراض
ان قولكم اذا اقتضت صفة وجوب الوجود ان يكون لهذا الموصوف فلا موصوف بالوجوب
الا هذا الواحد ممنوع لجواز ان يقتضي كونها لهذا ولغيره جميعا اذ لا يمنع وجودها لهذا وجودها
لذاك وجوابه ان الكلام في صفة معينة من وجوب الوجود لموصوف معين من حيث
لا يلتفت الى غيرها فانها اذا وجبت لها من حيث ذاتها وحقيقتها ان يكون لهذا الواحد فلم يكن
الموصوف بشيء من افرادها الا هذا الواحد فقط دون غيره وهو المطلوب ويرد عليه ما اورد
لا غير قولــــــه وبعبارة اخرى نقول الخ هذه الحجة قريبة الماخذ من التي قبلها
والفرق بينهما بان المنظور اليه المردد فيه هناك هو صفة وجوب الوجود وهاهنا هو
الموصوف بها وبزيادة شق اخر هو كون الموصوف والصفة شيئا واحدا لكن حكم
الشق الاول من الترديد الثاني مندرج تحته فجاز انطواؤه كما في الحجة السابقة والفاظ
الكتاب واضح غني عن الشرح ولكن لقائل ان يقول انا نختار الشق الثاني من هذه الشقوق
الثلثة الذي هو الشق الاول من الترديد الثاني وهو ان مقارنة واجب الوجود لهذا
الواحد امر لذاته اي لذات هذا الواحد ولم يلزم انحصار واجب الوجود فيه لجواز ان
يكون غيره ايضا يقتضي لذاته ان يكون واجب الوجود فان الواحد بالعموم يجوز ان يقتضيه
اشياء كثيرة كلها لذواتها كالحرارة تقتضيها النار لذاتها والنور لذاته والحركة لذاتها ومن
هنا نشأت الشبهة المشهورة التي تشوشت بها طبايع الاكثرين وتبلدت اذهانهم عن
دفعها وهي انه لم لا يجوز ان يكون هناك هويتان بسيطتان مجهولتا الكنه مختلفتان
بتمام الحقيقة يكون كل منهما واجب الوجود بذاته ويكون مفهوم وجوب الوجود منتزعا
منهما محمولا عليهما حملا عرضيا فيكون الاشتراك بينهما في هذا المعنى العرضي والافتراق بصرف
حقيقة كل منهما وقد سمى بعضهم صاحب هذه الشبهة بافتخار الشياطين لاشتهاره بابداء
شبهة عويصة وعقدة شديدة عجزت الاذكياء عن حلها ووجه اندفاعها ان مفهوم واجب الوجود

اما ان يكون مصداقه ومطابق حمله ومنشأ انتزاعه نفس ذاته كل منهما من دون اعتبار
حيثية اخرى اية حيثية كانت او لا يكون كذلك وكلا الاحتمالين ممتنع اما الثاني فلاستلزامه
كونه ممكنا اذ لا نعني بالممكن الا ما لا يكون في حد نفسه موجودا او واجبا بل بسبب امر عارض
او مبدا خارج واما الاول فلان المعنى الواحد لا يمكن ان يكون مطابق صدقه ومصداق
حمله حقايق متخالفة غير مشتركة في ذاتي فان نسبة وجوب الوجود اليهما على ذلك التقدير
نسبة المعاني المصدرية الذاتية الى الماهيات كنسبة الانسانية الى الانسان والحيوانية الى
الحيوان حيث انها ينتزع من نفس تلك الماهيات بدون صفة اخرى او اعتبار اخر فالفطرة
قاضية بان الانسانية مثلا لا يمكن ان ينتزع من انواع مختلفة غير مشتركة في ذاتي بل
لا بد ان ينتزع من امر هو في حد نفسه انسان وكذا الحيوانية لا يمكن ان ينتزع
من مختلفات الحقايق بتمام الذوات بلا جامع ذاتي بل لا بد ان يكون المنتزع منه لها
امرا هو في حد ذاته حيوان وان كان مشتملا على شيء اخر فهكذا وجوب الوجود اذا انتزع
من نفس حقيقة شيء فلا بد ان يكون حقيقته حقيقة وجوب الوجود وذاته نفس واجب
الوجود لا شيء اخر غير واجب الوجود يلزمه وجوب الوجود او واجب الوجود فيظهر من
ان وجوب الوجود لا يمكن ان يكون من الاعراض اللازمة لاشياء لها ماهية هو غير المعنى واجب
الوجود قال الشيخ في المقالة الثالثة من الهيات النجاة ان وجوب الوجود اما ان يكون شيئا
لازما لماهية تلك الماهية هي التي لها وجوب الوجود كما تقول للشيء انه مبدا فيكون لذلك الشيء
ذات وماهية ثم يكون المبدا لازما لتلك الذات كما ان امكان الوجود قد يوجد لازما لشيء
له في نفسه حقيقة غير الامكان مثل انه جسم او بياض او لون ثم هو ممكن الوجود ولا يكون
داخلا في حقيقته واما ان يكون واجب الوجود بنفس كونه واجب الوجود هو واجب
الوجود او يكون نفس وجوب الوجود طبيعة كلية ذاتية له فنقول انه لا يمكن ان يكون
وجوب الوجود من المعاني اللازمة لماهيات فان تلك الماهية حينئذ يكون سببا لوجوب
الوجود فيكون وجوب الوجود متعلقا بسبب فلا يكون وجوب الوجود موجودا بذاته ثم مع
ذلك فان وجوب الوجود من المعلوم انه اذا لم يكن داخلا في ماهية شيء بل كان الشيء كالانسان او

اوسماه

وسماء او سماه او غير ذلك مما قد علمت ان الوجود ووجوبه غير داخل في ماهية كان لازما لها كالخاصة
والعرض العام كالجنس والفصل واذا كان لازما كان تابعا غير متقدم والتابع معلول فكان وجوب
الوجود معلولا فلم يكن وجوب الوجود بالذات وقد اخذناه بالذات فان لم يكن وجوب الوجود
كاللازم بل كان داخلا في الماهية او ماهية فان كان ماهية عاد الى النوعية واحدة وان كان داخلا في
الماهية فتلك الماهية اما ان يكون بعينها لكليهما فيكون نوع وجوب الوجود مشتركا فيه وقد ابطلنا هذا
او يكون لكل منهما ماهية فان لم يشتركا في شيء لم يجب ان يكون كل واحد منهما لا في موضوع وهو معنى الجوهر
المقول عليهما بالتسوية وليس لاحدهما اولا وثانيا اخرا فكذلك هو جنس لهما فان لم يجب ذلك كان
احدهما قائما في موضوع فيكون ليس واجب الوجود وان اشتركا في شيء ثم كان لكل منهما بعده معنى
على حدة يتم به ماهيته فيكون داخلا فيهما فكل واحد منهما منقسم بالقول وقد قيل واجب الوجود
لا ينقسم بالقول فليس ولا واحد منهما واجب الوجود انتهى كلامه في النجاة وسياتي في المقالة الثامنة
من هذا الفن ايضا شبيه ما ذكره هناك فقد ظهر وتبين ان احتمال كون وجوب الوجود عرضا
عاما لانواع هي واجبات الوجود بذاتها احتمال ساقط كما ذكره اكثر المتاخرين لعدم امعانهم في
هذا المقام وقلة تتبعهم لكتب الشيخ والتدبر في اقواله استضعفوا تلك الشبهة وتخبطوا عن
دفعها اعاذنا الله عن القصور والتقصير في درك هذا المنال على انا بفضل الله وحسن توفيقه وكرمه
عصمته برهانا خاصا عرشيا محفوظا عن مس شياطين الاوهام محكما في وثاقته ونظامه
عن الخلل والقصور والانثلام مذكورا في كتبنا كالاسفار الاربعة والمبدا والمعاد والشواهد
الربوبية والحكمة العرشية قوله فاذن واجب الوجود واحد بالكلية اي بالاسم او بالهوية
اي ليس لاسمه مسمى اخر ولا هويته مما ثانية لمفهوم اسمه قوله ليس كانواع تحت جنس واحد
اه تفسير لقوله واحد بالكلية وعطف بيان له اذ لا يقال للانواع المختلفة وان كانت تحت جنس واحد
انها واحدة بالكلية اذ المراد بها ما يدل على تمام حقيقة الشيء ومعناه وقوله ليس كاشخاص
تحت نوع تفسير وعطف بيان لقوله وواحد بالعدد وقوله بل معنى شرح اسمه لم يقل متفرع على
الاول وقوله وجوده غير مشترك فيه متفرع على الحكم الثاني والمراد بالواحد بالعدد الواحد با

وقد علمت ان واجب لاجل له اذ لا جنس له ولا فصل له ولا مهية له بالمعنى الكلى ولكن اخص
خواصه هو وجوب الوجود حتى انه لو كان ذا مهية كان وجوب الوجود نفس مهيته ومالا
لا يمكن ان يوضع له اسم يفهم منه نفس حقيقة المسمى نعم لو فرض ان تلحقناه اسما خاصا
لكان وجوب الوجود شرح ذلك الاسم ولما ثبت انه واحد لا شريك له فشرح اسمه هذا لفظ و
معنى قوله انه واحد الكلمة قد علمت ايضا ان ذاته تع ليست مهيته كلية ولا معنى كليا اذ لو كان
كذلك كان وجوده بسبب اخر فلا يكون موجودا بذاته فالواجب تع كما انه ليس له جنس ولا نوع
ولا وجوب الوجود عرض عام له فكذلك هو ليس جنسا ولا نوعا ولا عرضا عاما لامور تشترك فيه
تعالى خلافا لطائفة من المتصوفة حيث زعموا ان الاله جل اسمه طبيعة كلية والممكنات
افراده ومبنى ما تمسكوا به ان الواجب تعالى لا يجوز ان يكون معنى عدميا او معدوما
وهو ظاهر ولا مهيته موجودة بالوجود او مع الوجود تعليلا او تقييدا لما فى ذلك من الاحتياج
والتركيب فتعين ان يكون وجودا وليس هو الوجود الخاص لانه ان اخذ مع المطلق لزم التركيب
او مجرد المعروض فيحتاج ضرورة احتياج القيد الى المطلق وضرورة انه يلزم من ارتفاعه
ارتفاع فبقى انه الوجود المطلق وهذا القول منهم يودى فى الحقيقة الى ان الواجب جزء من وجود
وان كل ممكن حتى القاذورات واجب تع عما يقول الظالمون علوا كبيرا الا ان الوجود
المطلق مفهوم كلى والكلى لا تحقق له فى الخارج بما هو كلى ولا من حيث هو هو بل من حيث اتحاده
بالافراد فالاصل فى الموجودية هو الفرد لا الطبيعة الكلية ولا شك فى تكثر الوجودات التى
هى افراد الوجود فيلزم عليهم ان يكون هى واجبة الوجود دون المطلق وما توهموا من احتياج
الخاص فى وجوده الى العام باطل بل الامر بالعكس اذ العام يحتاج الى الخاص فى وجوده
لان الشئ ما لم يتعين لم يوجد نعم كان العام ذاتيا للخاص يفتقر الى العام اذا كان ذاتيا
فى المهية والمعنى لا فى الوجود واذا كان عارضا فلا يفتقر اليه واما قولهم اذا ارتفع الوجود
المطلق ارتفع كل موجود حتى الواجب بذاته فيمتنع عدمه وما يمتنع عدمه فوجوده واجب
فمغالطة منشاها الخلط بين ما بالذات وما بالعرض لانه انما يلزم الوجوب لو كان امتناع

العدم لذاته وهو ممنوع بل امتناعه يستلزم ارتفاع بعض افراده الذى هو الواجب كسائر لوازم
الواجب مثل الشيئية والعلية والعالمية وغيرها فان قيل بل ممتنع لذاته لامتناع اتصاف
الشئ بنقيضه قلنا الممتنع اتصاف الشئ بنقيضه بمعنى حمله عليه بالمواطات مثل الوجود
عدم لا بالاشتقاق مثل الوجود معدوم كيف وقد شاع بين القوم ان الوجود العام
من المعقولات الثانية والامور الاعتبارية التى لا تحقق لها فى الاعيان قوله
واما الممكن الوجود فقد تبين من ذلك خاصيته اى ظهر من قولنا ان الواجب الوجود
لذاته لا علة له اثبات ان كل ممكن الوجود فله علة ولان الامكان عبارة عن لا اقتضاء
المهية الوجود والعدم فكل منهما بعلة اخرى غير الذات فيحتاج فى وجوده بالضرورة الى
علة يجعلها موجودا وكذا فى عدمه وفى كل من الحالين لا يخرج عن حد الامكان لانه ذاتى للممكن
فهو دائما باعتبار ذاته ممكن الوجود واعلم ان ههنا شبهة مذكورة فى بعض المسطورات
الحكمية والكلامية وهى ان اتصاف المهية بالامكان غير متصور اذ الموصوف بالامكان
اما موجود او معدوم وهو فى كل من الحالين يمتنع ان يقبل مقابل ما يتصف به والا لاجتمع
المتقابلان فى موضوع واحد وهو محال واذا امتنع احدهما امتنع امكان واحد منهما لا بالامكان
الخاص لان امتناع احد الطرفين يستلزم وجوب الطرف الاخر فلم يتحقق ههنا المحكوم عليه
بالامكان اصلا وايضا الشئ الممكن اما مع وجود سببه التام فيجب او مع عدمه فيمتنع
فاين ممكن والجواب عن الاول ان الترديد غير حاصل للشقوق المحتملة ان اريد من الوجود
والعدم الحيثية اذ يعود شق اخر وهو عدم اعتبار شئ منهما اذ الموصوف بالامكان
هو المهية المطلقة عن الوجود والعدم ولا يلزم من عدم قبول العدم من حيثية الاتصاف
بالوجود عدم قبوله من حيثية اخرى هى حيثية المهية المطلقة وكذلك بالعكس
بل المصحح لقبول كل منهما حال المهية بحسب اطلاقها عن القيود وان اريد بهما مجرد
التوقيت قلنا انا نختار كلا من الشقين قوله فى كل الحالين اى الوقتين يمتنع ان يقبل
مقابل ما يتصف به قلنا هذا ممنوع والمسلم هو امتناع الاتصاف بشئ مع تحقق الاتصاف

فيقابل بمقابله وهو غير لازم في معنى الممكن والمحذور غير لازم واللازم غير محذور وعن الثاني
عن قوله الشيء اما مع وجود سببه او مع عدم سببه التردد فيه مختل ان اريد المعية بحسب
حال الماهية واعتبار المراتب فيها الا ان يراد بالشق الثاني رفع المعية الرفع لا معية وان اريد المعية
بحسب الواقع فيصح الترديد لكن اتصاف الماهية بالامكان ليس في اعتبار الوجود سواء كان مع
السبب او لا بل في اعتبارها واخذها من حيث هي هي فقد ثبت ان كل ممكن وان كان يحق فاما او وجود
بين السابق واللاحق اعني بحسب ايجاب العلة وبحسب حاله في الواقع ويقال له الضرورة بشرط المحمول
واما بالامتناعين كذلك لكن لا يصادم شيء منهما ما هو حاله بحسب ماهيته من حيث هي هي وهذا
قال فهو دايما اي سواء كان في حال الوجود ام لا باعتبار ذاته ممكن الوجود فاذن سقط قول من زعم
ان الاتصاف بالامكان انما يختص بزمان العدم لزعمه ان فاعل الوجود اخرجه من الامكان
الى الوجوب فلا امكان في وقت الوجود بل في وقت العدم ولم يعلم انه كما جعلته علة الوجود
واجبا جعلته علة العدم او عدم علة الوجود ممتنعا فلزم ان لا ممكن في الحالين اصلا وهذا
فبطل ان يكون الممكن ممكنا حال العدم واجبا حال الوجود بل الممكن في حد نفسه ممكن وبغيره
واجب وممتنع واي البيين تحقق تحقق مقتضاه واي دام دام مقتضاه من الوجود او العدم
فالامكان باعتبار ذاته وكل من الوجوب والامتناع باعتبار شرط لاحق ولا تناقض في ذلك
فاذن ليس الممكن في حد نفسه موجب وجود بل ما دام ذاته تلك الذات لم يكن الا متعلق الوجود
بالغير وكلما احتيج فيه الى شرط وسبب فهو معلول فكل ممكن معلول دايما فان كان سبب وجوده
ووجوبه دايما فهو معلول في وجوده دايما والا فهو معلول دايما لكن تارة في وجوده وتارة في
عدمه ومثل هذا الممكن يحتاج الى مادة حاملة لامكان وجوده قبل زمان وجوده وحاملة
بفعليته وجوده في زمان وجوده كما يجيء في الفصل الثاني من المقالة الرابعة قوله
والذي يجب وجوده بغيره دايما فهو ايضا غير بسيط الحقيقة اه يريد بيان خاصية اخرى للممكن
كمقابلها للواجب بالذات فانه كما ان الضرورة الازلية والوجوب الذاتي رفيق التركيب و
الامتزاج وقرين الشركة والازدواج فكل ممكن زوج تركيبي اذ الماهية الامكانية لا قوام لها

مساوقة للبساطة والعدم وملازمة للواحدية والفردية فكذلك الامكان الذاتي

الا بالوجود والوجود الامكاني لا يتعين الا بمرتبة خاصة من القصور عن درجة الوجوبية ممنوع
بحسبها الماهيات ويترتب عليها بعض الاثار المطلقة الكلية التي تفيض عن الواجب بالذات
على كل قابل فاذن كل هوية امكانية ينتظم من مادة وصورة عقليتين بما المسماتين بالماهية والوجود
وكل منهما متضمن فيه الاخر وان كانت من الفصول الاخيرة والاجناس القاصية كما بيناه في
الاسفار وايضا كل من الذوات الامكانية من حيث نفسها او من حيث طبيعتها بالقوة وهي من
تلقاء فاعلها بالفعل فانها بحكم الماهية للشيئية المحضة وبحكم نسبتها التام الا بنسبة الفاعل
عنه فهي مصداق معنى ما بالقوة ومعنى ما بالفعل من الحيثيتين والفرق بين العدم والقوة
ان القوة ضرب من العدم لامر يترقب وجوده ولهذا قيل الامكان بالقوة اشبه منه بالعدم
فكل ممكن هو حاصل الهوية من القوة والفعلية جميعا فلا شيء غير واجب الوجود منزه بحت
الذات عن شوب القوة فكل ما سواه مزدوج الحقيقة من هذين المعنيين والقوة والا
بشبهان المادة والفعلية والوجوب يشبهان الصورة ففي كل ممكن كثرة تركيبية من امر يشبه
المادة وآخر يشبه الصورة فاذن البساطة الحقة مختصة بعالم الوجوب الذاتي ممتنعة التحقق
في عالم الامكان واما الوحدة فهي ايضا مما يتاثره الحقيقة الواجبية لان كل ممكن بحسب
ماهيته مفهوم كلي لا يابى معناه ان يكون له تحصلات متكثرة وجودات متعددة وذات
لا وحدة ولا فردانية لممكن بالحقيقة بل انما بالاضافة الى ما هو اشد كثرة واكثر تركيبا فوحدات
الممكنات وحدات ضعيفة وهي ظلال الوحدة الحقة الالهية فكلما كان الممكن اشد
وحدة كان اقرب الى الوحدة الحقة وبالعكس ثم اعلم ان الشيء كلما كان اشد وحدة انفر
كمالا واكثر احاطة بالاشياء حتى ان البسيط الحقيقي يجب ان يكون كل الوجود ا[illegible] يخرج
عنه شيء من الحقايق والذوات عن اولا الا ما يلي في المقدمات الحقة قال اما الحق
فيفهم منه الوجود في الاعيان مطلقا ويفهم منه الوجود الدايم آه يريد تفسير الحق والباطل
فالحق يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معان فتارة يطلق ويفهم منه الوجود العيني
مطلقا اي سواء كان دايما او غير دايم فيقال بد موجود حقا وتارة يطلق ويفهم منه الوجود الدايم

مكان ما لابد من وجوده ليس موجودا بالحقيقة وتارة يطلق ويراد به حال القول والعقد
اي القضية الملفوظة او المعقولة اذا كان دالا على حال الشيء الخارجي مطابقا له فيقال هذا
قول حق وهذا اعتقاد حق والحق بهذا المعنى يلازم الصادق في المدلول لكن يقال الصادق
باعتبار نسبته الى الامر الواقع ويقال حق باعتبار نسبة الامر اليه والباطل يقابل الحق في
جميع هذه المعاني فاذا تقرر هذا فاحق الاشياء في ان يكون حقا هو الذي يلزم وجوده
واحق الاشياء الدائمة الوجود هو الذي يجب دوامه لذاته وهو الواجب بذاته والممكن الوجود
سواء كان دائما او غير دائم حق بغيره لكونه موجودا بغيره فكل ما سوى الواجب بذاته باطل في
نفسه حق بالواجب كما في قول لبيد الا كل شيء ما خلا الله باطل واما الحق من جهة الافادة
فاحق الاقاويل الحقة الصادقة ما كان صدقه ضروريا اوليا واحق ذلك ما ينتهي اليه كل عقد
ويصدق عند التحليل حتى انه يكون مقولا في كل عقد اما بالقوة او بالفعل وهو قولنا ان الشيء
لا يخلو عن النفي والاثبات ولا يتصف بهما جميعا فههنا مقامان احدهما انه لا يمكن اقامة البرهان
عليه والاخر انه اول الاوائل في كل برهان اما بالفعل او بالقوة عند التحليل اما الاول فهي
ان الذي يستدل به على شيء فهو الذي يستدل بثبوته على ثبوت شيء وبانتفائه على انتفاء
فلو جوزنا الخلو عن الثبوت والانتفاء لم يامن في ذلك الدليل الخلو عن الثبوت والانتفاء
ويبعد خلوه عنهما لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فاذن كل ما دل على ثبوت هذه القضية
لا يدل عليها الا بعد ثبوت هذه القضية وما كان كذلك لا يمكن اثباته الا بالبيان الدوري
وهو باطل وايضا فالدليل الدال على انهما لا يجتمعان فيه لا بد وان يعرف منه اولا ان كونه
دليلا على ذلك المطلوب لا يجتمع مع لا كونه دليلا عليه اذ لو جاز ذلك لم يكن اقامة الدليل على استحالة
هذا الاجتماع مانعا من الاستحالة ومع هذا الاحتمال لا يدل على المقصود واذا كانت دلالة
الدليل على اثبات هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية اخرى لزم الدور
وهو محال فثبت ان هذه القضية لا يمكن اقامة البرهان عليها واما المقام الثاني وهو
كون سائر القضايا حتى البديهيات فرعا عليها فلان العلم بان الموجود لا يخلو عن الوجوب

في الامكان

في الامكان علم بان الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ونقيضه الذي هو الامكان وعن ثبوت
الامكان ولا ثبوته الذي هو الوجوب وهذا هو العلم الاول مقيدا بقيد خاص وكذلك العلم
بان الكل اعظم من جزئه متفرع على ان زيادة الكل على جزئه اذا لم يكن معدومة كانت موجودة
لامتناع ارتفاع الطرفين واذ هي موجودة مع المزيد عليه فمجموعهما اعظم اذ لا يفهم من الاعظم
الا ذلك وكذا قولنا الاشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبنية على تلك القضية فان تلك
الاشياء اذا كانت طبيعتها كطبيعة هذا الواحد فاستحال ان يكون طبيعتها مختلفة
لاستحالة اجتماع النقيضين وكذلك قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين فان الشيء الواحد
لو حصل في مكانين لما امتاز حاله عن حال الاثنين الحاصلين في مكانين واذا لم يتميز
الواحد عن الاثنين كان وجود الثاني كعدمه فيكون ذلك الثاني اجتمع فيه الوجود والعدم
فثبت ان القضيتين الاوليين في قوة قولنا النفي والاثبات لا يرتفعان والقضيتان
الاخريان في قوة قولنا النفي والاثبات لا يجتمعان فظهر ان هذه القضية اول الاوائل
في التصديقات كما ان معنى الوجود اول الاوائل في التصورات ومفادها وهو كون الشيء
والاثبات لا يجامع العدم والنفي ليس من الاعراض الذاتية لشيء الا الموجود بما هو موجود
لعمومه في كل موجود قوله والسوفسطائي اذا انكر هذا فليس ينكره الا بلسانه
قد علمت ان هذا القول مما لا يمكن اقامة البرهان عليه لكونه اول الاوائل فالمنازع لم
لا يستحق المكالمة والمناظرة وهو ان لم يكن له افة في عقله او مرض في قلبه فليس ينكره
عقلا بل لسانا فقط فالذي ينازع في هذه القضية اما ان تنازع فيها لانه لم يحصل له تصور
اجزائها واما لكونه معاندا غرضه المماراة وطلب التفوق على الاقران وطرد للسنن الا
النقابية واما لاجل انه تعارضت وتعادلت عنده الاقيسة المنتجة للنتايج المتناقضة و
لم يكن قادرا على ترجيح بعضها على البعض فان كان المنازع من القسم الاول فعلاجه تفهيم
مفهومات اجزاء تلك القضية وان كان من القسم الثاني وهو مخصوص باسم السوفسطائي
فعلاجه الضرب والحرق وان يقال له الضرب واللاضرب والحرق واللاحرق واحد وان

وان كان من القسم الثالث وهو المسمى بالمتحير فعلاجه حل شكوكه وبالجملة بتبكيت السوفسطائي
الذي غرضه المماراة والمتحير الذي يريد التخلص عن حيرته انما يكون على الفيلسوف لانهما يتنازعان
في حال من احوال الموجود بما هو موجود وقوله في كل حال معناه انه سواء كان القياس
الذي يوخذ به في الذب عن هذه القضية قياسا في نفسه او قياسا بالقياس اذ قد علمنا انه
لا يمكن اثبات هذا القول بالقياس في نفسه وبالحقيقة فالاول هو قياس مادته مقدمات
صادقة في الواقع وصورته صورة منتجة في الواقع وهو القياس البرهاني والثاني هو
قياس مادته مقدمات مسلمة عند الخصم صحيحة عنده وان لم يكن صحيحة صادقة في الواقع
وصحيحة ولم يكن اعرف من النتيجة وكذلك صورته صورة منتجة عنده وان لم يكن
منتجة في الواقع وهو القياس الجدلي ومعنى القياس المطلق شامل لهما اذ معناه القول
المولف من القضايا اذا سلمت لزم منها قول آخر فيكون ذلك قياسا من هذه الحيثية
وليس يلزم ان يكون كل قياس قياسا يلزم منه قول يقتضيه بل كل قياس انما يكون
قياسا لانه مشتمل على امور اذا وضعت وسلمت يلزم منه شيء فهو اعم من القسمين الذي
في نفسه قياس وهو ما مقدماته سالمة صحيحة سواء سلمت اولا واقدم واعرف من
النتيجة والذي هو بالقياس قياس وهو ما مقدماته مسلمة عند المخاطب وكذا صورته
فيلزمه النتيجة قوله ومن العجايب ان السوفسطائي الذي غرضه المماراة
آه وذلك لان كل صاحب غرض اذا تكلم في غرضه يريد اثبات غرضه وينكر خلافه فلا بد
ان يعترف بثبوت شيء ونفي مقابله وباثبات اشياء ينتج غرضه وبان الاثبات مباين في
الاثبات واذا اعترف باشياء ينتج له فيلزم عليه الاعتراف باشياء ينتج عليه فهو لا
يضطر اما على السكوت والاعراض عن البحث والتكلم واما الى الاعتراف بهذا القول
قوله واما المتحير فعلاجه حل شبهه وظاهر ان الشبهة التي تشتد بها حيرته مثل
هذا المتحير تكون من قبيل هذه الامور التي ذكرها الشيخ احدها تناقض آراء الافاضل
المشهورين بالحكمة والعرفان كراي ارسطوطاليس اذا خالفه راي افلاطون في كثير من

بعتورد

من المسايل وكل منهما قرين الاخر لا يقصر احدهما عن الاخر فضلا او يوجب تجويز مثل هذه المخالفات
بينهما فلا يكون قول احدهما اولى بالقبول والتصديق من قول الاخر الذي يقتضيه وثانيها
سماع اقاويل مخالفة للعقل بحسب اوايل فطرته عن الاكابر المعروفين بالفضل والكمال المشهود
لهم بالاصابة في الراي وحسن السيرة والصدق في الكلام كقول من قال ان الشيء الواحد لا يجوز
ان يرى مرتين وان مثل زيد مثلا لا يمكن ان يرى مرة واحدة فكيف مرتين وان لا وجود
لشيء في نفسه بل بالاضافة وامثال ذلك كثيرة في اقوال الحكماء واكثر منها في كلمات الانبياء
والاولياء عليهم السلام وادراك مثل هذه الامور يحتاج الى فطرة اقوى وعقل مستفاد ثان
ولا يكفي فيه العقول الاولية فكونها موجبا للتحير الشادي لها غير مستبعد وسياتي حل هذه الامور
الرموز
وثالثها ان يجتمع عند الانسان اقيسة متناقضة النتايج متضادة الاحكام لا يقتدر على اختيار
بعضها وابطال الاخر المقابل له وههنا وجه رابع وهو ان يحصل عندهم قياس مغالطي دال
على انه لا وثوق لنا بشيء من المدارك فيلزم من ذلك الشك في الحقايق كلها وعدم الجزم بشيء
منها فلهم ان يقولوا نحن انما نجزم بثبوت هذه الحقايق لما نجد من انفسنا الاحساس بالمبصرات
والمسموعات والتالم بالمولمات والتلذذ باللذات ثم انا بعد ان نجد الجزم من انفسنا
بامثال هذه الاشياء نعلم في وقت آخر ان ذلك الجزم كان باطلا فارتفع اماننا عن الحس
والبديهة وبيان ذلك ان الطريق الى معرفة الاشياء اما الحس والتخيل او العقل ولا وثوق على
احد من هذه الثلثة اما الحس فلان الحس قد يرى المتحرك ساكنا مثل الظل والساكن متحركا
مثل الساحل لمن كان في السفينة الجارية ويرى الصغير كبيرا اذا حال بين الرايي والمرئي
بخارات رطبة والكبير صغيرا اذا كان بعيدا وايضا الحس المشترك يرى القطر النازل
خطا مستقيما والنقطة الدايرة بسرعة دايرة والمبرسم او المجنون يرى صورا لا يرتاب
في ثبوتها وهي غير موجودة واما التخيل فلان النايم يرى في الرؤيا امورا يجزم بها ولا يرتاب
في كونها كذلك ثم بعد الانتباه يتيقن ان كل تلك الاعتقادات كانت ظنونا باطلة وتخيلات
فاسدة واذا كان كذلك فلا يبعد ان يكون لنا نشاة نسبتها الى نشاة اليقظة كنسبة حال

اليقظ الى حالة المنام فنعرف بهما ان كل ما تخيلناه او احسسنا به كان باطلا واما العقل فلان
تصديقه بالامور اما ان يكون بديهيا او كسبيا اما البديهيات فلو نعول عليها اما اولا فلان حكم
العقل بالقضايا التى تسمى عقلية كحكمه بالقضايا التى تسمى وهمية ثم انه عرف كذبه في الوهميات
فزال الامان عن حكمه في العقليات واذا لم يبق اعتماد عليه في البديهيات ففي النظريات اولى وكذا
فلئن قلتم هذا اعتراف بان هناك حسا وخيالا وعقلا ونوما ويقظة وخطاء وصوابا وكل
اعتراف بثبوت هذه الاشياء فنقول في الجواب لا شك ان ذلك بنفسه يوجب الاعتراف بالثبوت
لكن الذي اوردناه اوقع الشك في الثبوت فلذلك توقفنا ولم نحكم بالثبوت ولا بالانتفاء
وجرى ذلك مجرى من قام عنده دليلان على طرفي النقيض وعجز عن الترجيح فانه لا بد من التوقف
فلئن حاول محاول استخراج الاجوبة عن هذه الاسولة كان اما غلطا او مغالطا لانه لا
لا شك انها علوم كسبية مبنية على العلوم الاولية فلو لم يكن تصحيح هذه العلوم الاولية
الا بتلك العلوم الكسبية التى لا يمكن اثباتها الا بتلك الاوليات كان البيان دوريا وهو محال
هذا غاية ما يمكن ان يحتاج به اصحاب الحيرة اورده بعض الافاضل من قبلهم قولـه
فالفيلسوف يتدارك ما عرض لامثال هؤلاء يعني على الفيلسوف وهو الذي يبحث
عن ثبوت الاشياء على ما هي عليه في الاعيان ويبين حال عوارض الموجودات بما هي موجودة
ان يتدارك ما اعترى هؤلاء المتحيرين وامثالهم ويعالجهم بتجنيس الاول حل شبههم المذكورة
والثاني تنبيههم وتذكيرهم في انه لا يمكن ان يكون بين النفي والاثبات واسطة اما حل شبههم
الاولى بوجوه الاول ان الانسان وان كان من الافاضل والحكماء فهو جائز الخطاء ليس كالملائكة
ومن يجد وجدانهم من صاحب القوة القدسية لتجردهم عن عالم الطبيعة ومعدن الظلمات
الذي هو منشأ الافة والجهل فوقوع الغلط منهم احيانا لا يوجب الطعن في العلوم الحقة اليقينية
والثاني ان الافاضل المخالفين في الرأي ليس يجب ان يكونوا في درجة واحدة من العلم واصابة
الحق ببلوغ الغوامض الدقيقة فيجوز ان يعلم بعضهم اشياء غامضة لا يعلمه الاخرون
والثالث انه يجوز ان يكون بعض العلماء اكثر تحقيقا واصابة في طائفة من المسائل من بعضهم

والبعض

والبعض الاخر اكثر تحقيقا واصابة في طائفة اخرى من العلوم والمسائل ولاجل ذلك
يقع بينهما المخالفات في عدة من المسائل والعلم باب واسع لا يلزم ان يكون العالم الكامل البالغ
في العلم مصيبا في جميع المباحث والمطالب حتى لا يخالفه عالم اخر في شيء منها والرابع ان اكثر
المتفلسفين وان تعلموا قواعد علم الميزان لكن كثيرا ما لا يجعلونها اعتمادا على اصل الفطرة
والقريحة وقد علم ان الفطرة الانسانية غير كافية في اصابة الحق في الافكار والعصمة عن الخطا
ما لم يزن افكاره بالميزان ليعلم صحيحها من فاسدها فمن ركب متن القريحة من غير هذه الالة
فهو كمن ركب دابة جموحا من غير كف عنان لها او جذب بخطامها فيخرج لا محالة عن الطريق
يمنة ويسرة والركض تحريك الرجل ومنه اركض برجلك وركضت الفرس برجلي اذا استحثثته
ليعدو والكف قد يجيء بمعنى القبض ولا يخفى ما في هذه التشبيه من اللطافة والمناسبة
واما حل شبهتهم الثانية فهو ان بعض الحكماء كسقراط مثلا عادته ان يرمز في اقواله ويأتي
بالفاظ ظواهرها مستبشعة فتشمئز منه الافهام او مخالفة للحق وبواطنها صحيحة حقة له في
ذلك مصلحة مرعية وغرض صحيح حتى انه لو كان يصرح بمعناها فاتت المصلحة او لزم منه
مفسدة ادهى من مصلحة الاظهار والتصريح بل اكثر الانبياء المعصومين عن الخطاء والسهو
الذين لم يأتوا من جهة غلط او سهو بل اوتوا الحكمة وفصل الخطاب هذه وتيرتهم وسنتهم فان
كثيرا من ايات القرآن الحكيم واحاديث نبينا عليه واله السلام من هذا القبيل وعلى هذه الوتيرة
وقوله لا يؤتون على صيغة المجهول وفي بعض النسخ غلطا او سهوا بالضبط المعلوم لنهدنا
المذكور من الجواب ان يزيل الفيلسوف شغل قلب المتحيرين من جهة ما استنكروه او استبشعوه
من العلماء وهو مخالفتهم في الاقوال والاراء وصدور اقاويل منهم غير مقبولة عند اوائل العقول
واما حل تلك الرموز الثلاثة المذكورة فالمراد من الاولى ان المرئي بالذات والمبصر بالحقيقة
هو الصورة المنتزعة من الامر الخارجي واطلاق المرئي على الامر الخارجي كما زعم الناس
على الحقيقة عند محصلي الحكماء فاذا كان كذلك فنحن اذا فتحنا العين نحو زيد وابصرناه ثم
اذا غمضنا العين ثم فتحناها وابصرناها مرة اخرى فيقال في العرف ان زيدا رأيناه مرتين

وليس الامر كذلك عند المحقق لان المرئى بالذات فى كل مرة صورة اخرى فانضمر عند المبدا ثم تمثلت
عند النفس واعلم ان الصورة التى هى المدركة بالذات لا يمكن ادراكها مرتين بان يتخلل بينهما زمان
لان النفس اذا اعرضت عن ادراكها انمحت وعدمت واذا التفتت النفس حصلت لها صورة اخرى
مثلها لا نفسها اذ المعدوم لا يعاد كما علمت فصدق القول بان الشيء الواحد لا يمكن ان يرى مرتين
والمراد من الثانى ان الشيء الخارجى لا يمكن ان يرى اصلا بل المرئى هو الامر الذى ليس فى هذا العالم
كما بيناه والمراد من الثالث احد معنيين الاول ان يكون المراد من الاضافة المضاف المشهورى
اذ ما من شيء الا وقد عرضه الاضافة واقلها كونه علة او معلولا لا نقول له لا وجود لشيء فى نفسه اى
لا وجود له منفكا عن الاضافة ولا يلزم من ذلك ان يكون من جنس المضاف والثانى ان
الموجود منحصر فى الواجب تعالى والمعلولات ووجود الواجب هو بعينه مبدائيته وصانعيته
للعالم اذ ليست صانعيته للعالم بشيء غير نفس وجوده البسيط كما حقق فى مقامه فوجوده نفس
قيوميته للاشياء والقيومية ضرب من الاضافة وكذا وجود المجعولات فى انفسها نفس
مجعوليتها وتعلقها بالجاعل فيكون الاضافة الى غيرها نفس وجودها فلا وجود لشيء من الموجودات
الا بالاضافة ولا يلزم من هذا ايضا ان يكون كل شيء من مقولة المضاف لان الواقع تحت شيء من
اجناس المقولات انما هى الماهية والمعروضة للكلية لا الوجودات والوجود لا ماهية له فلا يقع تحت
جنس اصلا فضلا عن جنس المضاف واما حل شبهتهم من الوجه الثالث فهو ببيان وجه الغلط
الواقع فى تلك القياسات المقابلة النتايج ليظهر ان احد المتقابلين حق اخر وقياس المنتج له ولا
باطل لفساد قياسه وصحة القياس الاول وهكذا يفعل فى كل قياسين متقابلين النتيجتين ليحق
الحق ويبطل الباطل واما حل شبهتهم من الوجه الرابع فبان يقال انا نجزم بثبوت هذه الاوليات
وقد ساعدتم عليه لكنكم تقولون وجدنا ما يعارض ذلك الجزم ويخدشه وحينئذ فنشتغل
بحل ذلك المعارض وقولكم هذا يكون تصحيحا للاولى بالكسب فنقول ليس الامر كذلك لانا
لا نحاول الحجة على اثبات هذه الاوليات بل الجزم بثبوتها حاصل لذاته وانما نحاول بالنظر
حل الشكوك التى ترد على ذلك الجزم فلا يلزمنا اثبات الاولى بالكسب حتى يلزم ان يقع البيان

الدوري

الدوري قوله ثم نخوض وقدمنا ان نتدارك حال المتحيرين بوجهين الاول حل ما عرض
لهم من الشكوك والثانى الاشتغال بتنبيههم وتعريفهم انه لا واسطة بين المتناقضين فيهما شرع
فى الوجه الاخر وهو بان يقال له اذا تكلمت بكلام فتقصد بحو شيء معين من الاشياء او لا تقصد
فان قال اذا تكلمت لم اقصد شيئا فهو خارج عن الاسترشاد لانه بنافض الحالة فى نفسه لان منشا
تحيره اذا كان شيئا مما سبق من تخالف اراء الفضلاء وغير ذلك من الوجوه فلا محالة كان فاهما
لمدلولات بعض الاقوال فعلى هذا ينبغى الكلام معه بنحو اخر لا على النمط العلمى وان قال اذا تكلمت
فهمت باللفظ كل شيء فقد خرج ايضا عن التعلم والاسترشاد وان قال اذا تكلمت فهمت به شيئا
بعينه او اشياء كثيرة باعيانها محدودة فعلى كل منهما وقف موقف المسترشدين فان كانت
تلك الكثرة متفقة فى معنى واحد فكان اللفظ دالا على معنى واحد دون غيره وان لم يكن كذلك
فالاسم مشترك لفظى بين معانى متعددة باعيانها لا يشاركها غيرها ويمكن ان نوضع لكل واحد
من تلك المعانى اسما مفردا واذا كان الاسم دليلا على شيء واحد كالانسان مثلا فهو مباين
للانسان فاللاانسان لا يدل عليه الانسان بوجه فالذى يدل عليه الانسان ليس الذى يدل عليه
اللاانسان والا فيكون السماء والارض والحجر والفيل والسفينة وغيرها كلها واحدا ثم يجب
اما ان يكون الامر فى كل لفظ ومدلوله هكذا ويلزم ان يكون كل شيء او لا يكون ولا شيء من
نفسه وعاد الى ان لا يكون للكلام معنى مفهوم فيعرض ان لا كلام ولا تسمية ولا خطاب ولا محاجة
وان كان فى بعض الامور يتميز الايجاب عن السلب دون بعض بحيث يتميز فى الطرفين كالانسان
مثلا يلزم منه ان يتميز فى غيره كالابيض فانه اذا كان المدلول عليه بلفظ الانسان مناقضا
للمدلول عليه باللاانسان فيلزم ان يكون المدلول عليه بالابيض ايضا مناقضا للمدلول عليه باللا ابيض
اذ لو كان مدلولاهما واحدا كان الانسان كالفرس والفيل وغيرها اذ كانت فى انفسها لا ابيض
فهى عين الانسان الذى فى نفسه لا ابيض اذ الابيض واللاابيض فى نفسهما شيء واحد فرض
مرة اخرى ان كان كل شيء كل شيء فمثل هذا البيان ونظايره يمكن ازاحة المتحيرين الذين
هم فى صدد الاسترشاد فيعرفهم ان الايجاب والسلب لا يجتمعان فى شيء ولا يصدقان معا

وكذا لا يرتفعان ولا يكذبان معا والفرق بين القولين فيهما ان الاول بحسب الحمل بالاشتقاق والثاني بحسب الحمل المواطي ويتفرع على الاجتماع البياض والابيض في موضوع واحد وكذب الابيض واللاابيض عليه محال لانه لو جاز ارتفاع المتقابلين وكذبهما لجاز اجتماعهما وصدقهما لانه اذا ارتفع عن شيء الانسان واللاانسان فقد اجتمع فيه الاانسان اللاانسان ايضا متقابلين وقد بينا بطلان اجتماعهما وكذا الكلام في ان كذبهما معا يوجب صدقهما معا

قوله فهذا الاشياء وما يشبههما اي هذان الوجهين وهما التنبيه بمثل البيان المذكور وما يجري مجراه وحل الشبهة الحاصلة من القياسات المتقابلة النتائج المتحيرة يمكن الفيلسوف هدايته وارشاده الى الطريق واما السوفسطائي المتعنت الذي غرضه المماراة فلا يمكن الزامه الا بمثل ما ذكره الشيخ وهو تكليفه بملاقاة النار ومصادفة الضرب والايلام اذ هذه الامور واعدامها واحدة عنده فلو تحاشى منها فذلك اقرار منه بان بينها الفرق

قوله فهذا المبدا الذي دينا عنه اي هذه المقدمة الاولية التي دفعنا عنها قول من ينكرها ويكذبها هي اول الاوائل التصديقية ومبدا المبادي العلمية حتى انه ينتهي اليها الاوائل والثواني كنسبة مبدا الموجودات وعلة العلل والمعلولات اليها وقد علمت كيفية كونها مبدا المبادي وان على الفيلسوف الاول اي من يعلم الفلسفة الاولى ان يذب عنها واما ان مبادي البراهين تنفع في البراهين مع انها اجزاؤها التي لا بد منها نظرا الى نفس معرفتها قبل تركيب الجزء منها وكذا الحال في كون البراهين نافعة في معرفة الاعراض الذاتية لموضوعات تلك الاعراض قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات آه صحة هذا الاستثناء بان البراهين ليس ولا يكون الا اثبات الاعراض الذاتية لموضوعاتها لا اثبات تلك الموضوعات فينحصر في معرفتها على الحدود والتصورات دون الاثبات والتصديق فيلزم ان لا يبرأ اثبات شيء من الموضوعات فاستثنى من هذا الحكم الكلي السلبي اعني قولنا ليس لشيء من البراهين اثبات الموضوعات حكما ايجابيا جزئيا وهو مفاد قوله لكن معرفة جوهر الموضوعات يعني براهين العلم الاعلى كما يثبت الاعراض الذاتية لموضوعاتها كذلك يثبت الموضوعات فالموضوعات التي تعرف فيما

سلف من العلوم المنطقية والرياضية والطبيعية بالحدود فقط دون الاثبات فهل هاهنا حاجة هذا العلم الى تحصيل وجودها والتصديق باثباتها ولم يكن في علم واحد ان يتكلم في امرين لشيء اعني التحديد والاثبات جميعا بل كلما تكلم في التحديد والتصوير لم يتكلم في الاثبات والتصديق الا هذا العلم حيث يتكلم فيها جميعا لكن يشكل على هذا اي على كون هذا العلم متكفلا للامرين بانه ان تكلم في الموضوعات على سبيل التحديد والتصوير فيكون علما جزئيا وهو علم كلي هذا خلف وذلك لان تحديد الموضوعات كان شان العلوم الجزئية وان تكلم فيها في التصديق فقط كان الكلام فيها بنحو واحد وهو البرهان لا بالنحوين البرهان والحد جميعا كما هو المفروض والجواب ان هذه الامور موضوعات في ساير العلوم عوارض ذاتية في هذا العلم لانها احوال اقسام لموضوع هذا العلم الذي هو الموجود مطلقا فموضوعيتها بالاضافة الى غير هذا العلم فلو تكلم هذا العلم الذي هو الموجود مطلقا في تحديدها لم يلزم ان يصير علما جزئيا اذ لم يتكلم في تحديد الموضوع من حيث ما هو موضوع غيره بل من حيث ما هو موضوع في علم اخر وكذا اذا برهن عليها لم يبرهن عليها بما هي موضوعات غيره بل برهن عليها بما هي احوال عارضة ذاتية لموضوعه وان كانت تصير موضوعات في علوم اخرى قوله وايضا اذا لم نلتفت الى علم اخر وقسم هذا العلم اه يريد بيان ان هذا العلم كيف يتكلم في الامرين جميعا الشيء الواحد اعني التحديد والاثبات بانا اذا لم نلتفت الى علم اخر وقطعنا النظر عن ساير العلوم فلم نعلم ان الموضوعات لها محمولات في هذا العلم بل علمنا ان هذا العلم منقسم الى جوهر وعوارض اي الى موضوع واحوال ذاتية خاصة له كان الجزءان كلاهما من افراد الموضوع لان الموجود بما هو موجود شامل لهما جميعا بخلاف ساير العلوم الجزئية اذا انقسم الى جزئين موضوعات وعوارض ذاتية لها فان محمولاتها مغايرة لموضوعاتها وهذا انما نشا ههنا لعموم الموجود بما هو موجود الذي هو موضوع لهذا العلم فكلما فرض موضوعا فيه فاذا نظرت اليه من حيث كونه قسما مغايرا للقسم الاخر الذي هو الاعراض الذاتية لم يكن المفروض موضوعا لهذا العلم موضوعا له بل قسما من الموضوع شاملا له وللاعراض الذاتية جميعا فالموضوع والمحمول

لطبيعة الموضوع والجوهر والذي هو الموجود وان صار ذلك الموضوع والجوهر دون غيره مما هو من الاعراض لطبيعة الموجود بما هو موجود ان يقارنه طبيعة الموضوع او يكون هو هو بعينه اما المقارنة والعروض فباعتبار كونه فردا من الموجود بما هو موجود واما العينية فباعتبار كونه نفسه اذ الموجود طبيعة يصح حملها على كل شيء على نفسه وعلى مغايره فما هو جوهر او موضوع وما هو عرض وصفة كلاهما مشتركان في كونهما موجودا فما هو الجوهر والموضوع ليست جوهريته وموضوعيته لانه طبيعة الموجود بما هو موجود بل لانه فرد للموجود ونحو العلم الباحث عن احواله مغاير لاعراضه الذاتية المبحوث عنها فيه والحاصل انه لهذا العلم دون سائر العلوم ان يتكلم في الموضوعات على سبيل الحدود والبراهين جميعا ومبنى الجواب الاول على ان الموضوعات المبحوث عنها بالحدود والبراهين في هذا العلم موضوعات لسائر العلوم محمولات لهذا العلم فمن الجهتين يتكلم فيها بالوجهين ومبنى هذا الجواب ان هذا العلم يصح ان يتكلم في الموضوعات بالوجهين من جهة واحدة لكن باعتبارين فان موضوعات هذا العلم باعتبار محمولات فيه باعتبار اخر فان الموجود بما هو موجود اعم من الموضوع والعرض وان كان الموضوع نفسه فهو اعم من نفسه باعتبار الموضوعية كما علمت في تسبيه ومع هذا كله فليس البحث عن مبادي التصورية يريد ان هذا العلم قد يبحث عن المبادي التصورية والحدية لموضوعات العلوم الاخرى بحثا تصوريا او حديا ويلزم من ذلك ان يكون باحثا عن حدود تلك الموضوعات وتصوراتها وكذا قد يبحث عن المبادي التصديقية لمسائل العلوم الاخرى لحقائقها بحثا برهانيا ولا يلزم منه ان يكون ذلك البحث برهانيا عن نفس تلك المسائل حتى يلزم ان يكون البحثان المتخالفان بحثا واحدا والعلمان المتخالفان للذان احدهما فوق والاخر تحته علما واحدا ولا يبعد ان يكون هذا الكلام اشارة الى جواب اخر عن الاشكال المذكور وان يكون اشارة الى دفع اشكال له بما يتوهم من جهة البحث عن مبادي الحدود والبراهين اذ يلزم الخلط بين العلمين والاتحاد بين البحثين والتوفيق من الله العليم الحكيم قال المقالة الثانية الغرض من هذه المقالة البحث عن الجوهر

ووجوده والاشارة الى تعيين اقسامه الخمسة الاولية والبحث عن ما سوى القسمين المفارقين الذين اخر البحث عنهما الى موضع اخر وهو الجسم ومادته وصورته ففي هذه المقالة بيان مهية الجسم ووجوده ومهية جزئيته ووجودهما وكيفية التلازم بينهما واما الذي ذكر في المنطق من حال الجوهر وخواصه كان بحسب شرح الاسم دون الحقيقة واما ههنا فبحسب الحقيقة فالمطلوب فيه هناك مطلوب ما الشارحة وههنا مطلوب هل البسيطة وما الحقيقة واعلم ان الجوهر لا حد له لكونه بسيطا وهو جنس عال لا جنس لها ولا جنس له فلا فصل له فتعريفه منحصر في ذكر خواص له لكونه مقصودا بالاشارة ولكون الواحد منه موضوعا للاضداد واخص خواصه انه لا ضد له بالمعنى الاخص المضاد يعني اذا اريد واما اذا اريد بالضدين ما يتعاقبان على موضوع واحد وبينهما غاية الخلاف يعني بالموضوع موضوع الاعراض وما لا يعني به ما هو اعم منه كالمحل كان الجوهر ضد فان الصورة النارية مضادة للصورة المائية وقد ذكر في هذا المعنى انواع من الحكمة اذ لا ضد للكثرة ولا للكم ولا لشيء من مراتب اذ لا يوجد في شيء منها غاية الخلاف من غيره ومما يذكر من خواصه في المشهور ان الجوهر لا يقبل الاشد والاضعف ويذكر ايضا انه لا يقبل الاشتداد والتضعف ولنا في هذين المقامين خوض شديد وبحث عميق يجب ان يطلب من مسفوراتنا من اراد التحقيق قال فنقول ان الوجود للشيء قد يكون بالذات اه قد تبين في ما سبق ان الكون على ضربين كون الشيء في نفسه وهو مطلوب الهل البسيطة كقولنا زيد موجود وكونه على صفة وهو مطلوب الهل المركبة كقولنا زيد انسان او زيد كاتب والاول لا يختص بموضوعات العلوم والثاني في مطالبه ثم الموجود على صفة اما ان يكون موجودا بالذات كقولنا زيد انسان او حيوان وهو ان يكون مصداقه ومطابق حمله على شيء هو ذات الموضوع ووجوده في ذاته واما ان يكون موجودا بالعرض كقولنا زيد ابيض او كاتب وهو ان لا يكون مصداقه ومطابق حمله هو ذات الموضوع ووجوده في نفسه بل شيء اخر يغايره او يقومه وهو شيء غير منضبط ولا محدود وكل ما لا يكون محدودا لا يمكن البحث عنه على المنهج الحكمي فينبغي

ان يكون متروكا ويكون الاشتغال بالبحث مقصوراً على الموجود الذي بالذات كالجوهر
اقسامه والعرض واقسامه واعلم ان المشتق كالابيض مثلا ان اريد به الموصوف والصفة
جميعا فهو موجود بالعرض لا بالذات لان افراد الموجود بما هو موجود لا بد ان يكون كل منها
تحت مقولة واحدة من المقولات ان كان لها جنس وفصل فالمركب من الجوهر والكيف لا يكون
جوهرا ولا كيفا ولا موجودا اذ الوحدة معتبرة في التقسيمات كلها والا لم يبق شيء منها حاصراً
فاذا قيل الموجود اما جوهر او كم او كيف او غير ذلك اريد به الموجود الواحد فالمركب من الجوهر
والكم كالطويل ومن الجوهر والكيف كالابيض ومنه ومن الاضافة كالاب ومنه ومن
الفعل كالكاتب وعلى هذا القياس مما في المقولات لا يكون موجودا واما اذا اريد به نفس
الصفة كما اذا اريد بالابيض نفس الابيض لا شيء اخوذ له الشيء هو الابيض كما في المعنى الاول
فحينئذ يكون موجودا بالذات مبحوثا عنه في العلم فيكون عرضا وعرضيا باعتبارين او جوهرا
وجوهريا باعتبارين كالناطق او غيرها كالموجود البحث بما هو موجود بحث فانه وجود
وموجود باعتبارين وهما اعتبار كونه بشرط لا واعتبار كونه لا بشرط فالابيض بشرط
ان لا يكون ماخوذا معه شيء اخر عرض من غير محمول وهو لا بشرط شيء وعدمه عرضي محمول وكذا
الناطق مثلا باحد الاعتبارين صورة وبالاعتبار الاخر فصل قال فاقسام
الموجودات ما بالذات هو الجوهر آه يريد تعريف الجوهر والعرض وبيان تقدم الجوهر على
العرض بان يقال الموجود بالذات ينقسم الى قسمين احدهما الموجود في شيء اخر وذلك
الشيء الاخر محصل القوام والنوع في نفسه لا كجزء منه من غير ان يصح مفارقته
لذلك الشيء بمعنى ان وجوده في نفسه هو بعينه وجوده لذلك الشيء وعندي ان هذا
القيد مغن عن قوله لا كجزء منه لكن ذكره للتوضيح لخفاء هذا المعنى كما سنشير
اليه فهذا القسم يخص باسم العرض وهو الموجود في موضوع والثاني الموجود من غير
ان يكون في شيء من الاشياء بهذه الصفة فلا يكون في موضوع البتة وهذا هو المخصوص
باسم الجوهر وقد رسم العرض بانه الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح قوامه من دون ما هو

فيه

فيه وهذا الرسم هو بحسب فاطيغورياس وعلى هذا الوجه المشهور والتحقيق هو المذكور
ههنا واعلم ان ههنا اشكالا وهو ان قولنا الموجود في شيء يقع على اشياء كثيرة بعضها بالتواطؤ
وبعضها بالاشتراك وبعضها بالمجاز وبعضها بالتشكيك فانه اطلاق لفظة في على كون الشيء
في الزمان وكونه في المكان وفي الخصب وفي الراحة وفي الحركة وكون الجزء في الكل وكون
الخاص في العام وكون الكل في الاجزاء والكلي في الجزئيات ليس بمعنى واحد في الجميع وكون
الماء في الكوز ليس بحسب المعنى ككون الشيء في الشهر والسنة وككون السواد في الثوب فلفظة
في تختلف معناها في هذه المواضع وليست نفس الاضافة مقتضية لنسبة في جامعة لمعانيها
فانه مع وعلى واللام وغيرها مما يدل على اضافة ما واذا لم يكن نفس الاضافة مرادة بلفظة
في وخصوصية الاضافة مختلفة فيها ولكل واحدة معنى اخر فاللفظ فيها بالاشتراك او
بالحقيقة والمجاز فليست القيود الباقية مخصصة لمعنى واحد فالوجه في ذلك ان الجمهور يعرفون
اشياء يقال انها في شيء فاريد ان يبين ان قولنا الموجود في شيء معناه ههنا ليس هو كذا
ولا كذا ليبقى رسم العرض فانه اذا اشتهر باشتراك الاسم اما بالحد او الرسم او بنفي المعاني الداخلة
تحت اسم المشترك حتى يدل على الباقي لا من ذاته بل بسبب القرينة فقوله الموجود في شيء فرق بين
العرض وبين حال الكل في اجزائه لان وجود الكل في الاجزاء قول مجازي لانه ينفسر عين الاجزاء
فان الكل كالعشرة صورة تامية لا توجد في واحد واحد من الاجزاء بل اذا اجتمعت حصلت
صورة العشرية مثلا وقوله لا كجزء منه تفرقة بينه وبين وجود الجزء في الكل ووجود طبيعة الجنس
في طبيعة النوع الواحد من حيث هما طبيعتان وبين عمومية النوع في عمومية الجنس من حيث
هما عامان وبين وجود المادة في المركب وقوله لا يمكن قوامه مفارقا له يفرق بينه وبين كون الشيء
في الزمان وكونه في الزمان على ان الشيء الزماني لا يفارق الزمان المطلق والمكاني لا يفارق المكان
المطلق وبعض الكائنات لا يمكن ان يوجد الا في المكان المخصوص الذي هو فيه كالشمس في فلكها
والكواكب في افلاكها وكل فلك في موضعه لكن المراد ما ذكرناه انفا من ان الوجود العرضي في ذاته هو
وجوده في موضوعه والاشياء المذكورة ليست كذلك وكون الشمس في فلكها ليست حينئذ بعينها

١

حيثية وجود الطبيعة المتشخصة وكذا وجود الشئ في الزمان ليس عين وجود ذلك الشئ بخلاف العرض فان وجوده في نفسه ليس الا كونه في الموضوع ويخرج من قوله لا كجزء منه حال العرض كالابيض بالنسبة الى المركب من المعروض والعارض كالابيض اذ ليست عرضيته بالقياس الى المركب منه ومن الموضوع واما مثل الرائحة التي يظن انها تفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التي يظن انها تفارق التفاحة وينتقل الى الهواء والحرارة التي يظن انها ينتقل من النار الى الماء فليس الامر فيه كما يظن وذلك غرجاف على اهل البصيرة قال ـــــ واذا كان ما اشير اليه في القسم الاول موجودا في موضوع آه واذ قد بان في هذه القسمة ضرورة وجود الموضوع في ان يكون شيئا متعلقا به القسم الاول واما ان يكون ذلك الشئ جوهرا ويستلزم لم فلم يعلم منه فاذ لم وجد الجوهر بل معناه ورسمه فقط اذ ذلك الموضوع في بادي النظر يحتمل ان يكون عرضا كذلك فنقول ذلك الموضوع ايضا لا يخلو اما ان موجودا في شئ على الصفة المذكورة ام لا فان لم يكن موجودا في شئ كذلك فيكون جوهرا فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم العرض وان كان ذلك الموضوع موجودا في شئ اخر كذلك ولم يكن جوهرا كان ايضا في موضوع اخر وكان الكلام عايدا الى الراس فاما ان ينتهي الى موضوع لا موضوع له فثبت وجود الجوهر وكونه مقوم الجميع اذ مقوم المقوم للشئ مقوم له واما ان يذهب سلسلة الافتقار الى غير النهاية وهو محال كما سيجئ في المقالة الثامنة في مثل هذا المعنى خاصة اى في تناهي العلل والمعلولات القابلية والموضوع والعرض من جملة العرض القابلية ومعلولاتها واذا استحال ان يكون لكل موضوع موضوع فينتهي الى موضوع ولا موضوع له فيكون جوهرا موجودا لا محالة ومقوما للموضوع وغير متقوم به واعلم انه كان الجوهر في اصطلاح الاقدمين هو الموجود لا في محل والعرض هو الموجود في محل ومن بعد ارسطو خصصوا اسم الجوهر بالموجود الذي وجوده في ماهيته الذي لا يكون في موضوع والعرض بالموجود في موضوع ويعني بالمحل المستغني في قوامه عما يحله فالجوهر موجود لا في موضوع اى لا في محل يستغني عنه سواء وجد في محل يفتقر اليه اولا والاول كالصورة والثاني كالهيولى والجسم فعلى هذا المحل اعم من الموضوع والحال اعم من العرض قال ـــــ واما انه هل

يكون

يكون عرض في عرض فليس ذلك بمستنكر اه اقول ان الذي ذكرناه من كون موضوع العرض سواء كان عرضا او جوهرا لا بد فيه من وجود الجوهر او لا انتهاء كان كلاما على سبيل التحقيق العقلي في بادي النظر وذلك لا يستلزم الامكان الذاتي والشيخ يريد ههنا اثبات الامكان بحسب الامر نفسه واستدل بوقوعه في مثال السرعة والبطؤ في الحركة والاستقامة والانحناء في الخط والشكل كالمثلث والمربع وغيرهما في السطح واستدل ايضا باتصاف الاعراض الى الوحدة والكثرة واحال بيانها الى مباحث الوحدة والكثرة واثبات عرضيتهما وبيان الالفاظ معناها واضح واعلم ان لنا في عرضية هذه الاشياء المذكورة نظرا اذ العرض كما علم ليس المراد به مجرد الصفة بل صفة يستغني الموصوف في تقومه نوعا عنها والفصول المنوعة ليست اعراضا لاجناسها الغير المفتقرة اليها في وجودها النوعي ولا لانواعها المفتقرة اليها في مبايناتها ومن هذا القبيل السرعة والبطؤ للحركة والاستقامة والانحناء للخط وكذا الاشكال للسطح فان الحركة التي لا احدها من السرعة والبطؤ مستحيلة الوجود وغير متصورة الا في ظرف التحليل العقلي وكذا الخط المجرد من الاستقامة والانحناء وكذا السطح المجرد عن الشكل والعجب ان الشيخ كثيرا ما يمثل للفصول المنوعة بالاستقامة والانحناء في الخطوط والسطوح فالحق ان هذه الامور كلها فصول منوعة لتلك الاعراض متحدة الوجود معها فلا حاجة لا محلية ولا محلية واما في ظرف الذهن فهي بالحد وحسب الاعتبار فصول لاجناسها واما بالوجه الاخر منه فهي بالصول اشبه منها بالاعراض بالقياس الى موضوعها وان كان الجميع اعراضا في نفسها واما الوحدة والكثرة فنحن ايضا نتكلم هناك في ما هو الحق عندنا وسنبين لك ضعف ما احتج به الشيخ وغيره في عرضية الوحدة وان وحدة الشئ وتشخصه هي نفس وجوده والوجود في الموجود ليس عرضا فيه لتقومه به فوحدة العرض كوجوده عرض بعين عرضية ذلك العرض وكذا وحدة الجوهر كوجوده جوهر بنفس جوهرية ذلك الجوهر وليست الكثرة الا مجموع الوحدات فحكمها في الجوهرية والعرضية حكم الوحدات كما ستعلم ان شاء الله قال ـــــ ثم قد يجوز كثيرا ممن يدعي المعرفة اقول يريد انه قد وقع من جمع كثير ممن يدعي

للمؤلف وهم ليسوا بعرفاء بالحقيقة امكان ان يكون شئ واحد بالشخص عرضا بالقياس
الى شئ وجوهرا بالقياس الى شئ اخر وان يكون شئ واحد بالنوع جوهرا في موضع وعرضا
في موضع كما يدل عليه عبارة التمثيل بحرارة النار فظاهر كلامه يدل على وقوع الخلاف في
كلا الامرين فيكون قوله وان الحرارة عرض في غير جسم النار الى آخره بيانا للخلاف الثاني
ومعناه ان الحرارة في غير جسم النار كالماء والارض والهواء وسائر المركبات التي يعرضها
الحرارة عرض لجواز خلوها عن الحرارة وسلبها عنه لكنها في جملة افراد النار ليست عرضا
لانها موجودة فيها كالجزء لا كالجزء لانها داخلة في معناها ولانها بحيث لا يجوز رفعها عن النار
مع بقاء النار نارا فاذن ليس وجودها في النار وجود الاعراض في موضوعاتها حيث
يمكن رفعها مع بقاء الموضوعات في انفسها قال وهذا غلط كبير وقد اشبعنا القول فيه في
اوايل المنطق وان لم يكن ذلك موضعه فانهم انما غلطوا فيه هناك اقول وبيان هذا
اي كون شئ واحد جوهرا وعرضا غلط عظيم وفي بعض النسخ كثير بالثاء المثلثة ولا وجه له
وقد اشبع القول فيه اي في تحقيق ان الشئ الواحد لا يكون جوهرا وعرضا ودفع الشكوك
الواقعة عنه وان لم يكن ذلك اي المنطق موضع اشباع القول فيه او وان لم يكن ذلك
الاشباع هناك واقعا في موضعه لان موضع تحقيق القول في جوهرية الجواهر وعرضية
الاعراض انما هو هذا العلم لا المنطق لكن لما وقع هذا الغلط هناك عند شرح الالفاظ
وبيان حدود الاشياء بحسب الاسامي لزم دفع ذلك الغلط وحل الشكوك هناك واعلم
ان الشيخ في الفصل السادس من المقالة الاولى من الفن الثاني من الجملة الاولى في المنطق المعنون
ذلك الفصل بافساد قول من قال ان شيئا واحدا يكون عرضا وجوهرا حقق القول في هذا
المقام وازال عنه الشكوك والاوهام فذكر اولا انا نعني بالجوهر الشئ الذي حقيقته ذاته انه
يوجد من غير ان يكون في موضوع اي حقيقته ذاته لا يوجد في شئ النسبة لا كجزء منه ووجوده يكون
مع ذلك بحيث لا يمكن مفارقته اياه وهو قائم فيه وان العرض هو الامر الذي لا بد في وجوده
من ان يكون في شئ من الاشياء بهذه الصفة حتى ان حقيقته لا تحصل موجودة الا ان يكون نعتا لشئ

يكون

يكون نعتا لشئ يكون هو في ذلك الشئ بهذه الصفة وكل شئ اما جوهر واما عرض وان من
الممتنع ان يكون شئ واحد ماهيته مفتقرة في الوجود الى ان يكون شئ من الاشياء هو فيه
كالشئ في الموضوع ويكون مع ذلك ماهيته غير محتاجة الى ان يكون شئ من الاشياء البتة
هو فيه كالشئ في الموضوع فليس شئ من الاشياء هو جوهر وعرض ثم اشتغل بحل الشبه
مبسوطا لا نحو ما هو دابه في كتاب المنطق ونحن نذكر تلك الشبه وحلها على وجه التلخيص المغني
عن المراجعة الى ما هناك فنقول لهم وجوه تمسكوا بها في ذلك الراي احدها ان فصول
الجواهر جواهر مع ان الحكماء يقولون لكثير من الفصول انها كيفيات والكيفيات اعراض
فتلك الفصول جواهر واعراض معا فاجاب الشيخ عنه بان اطلاق الكيف على الفصول
وعلى ما هي من الاعراض بالاشتراك اللفظي والتحقيق ان يقال في نفي كون فصول الجواهر اعراضا
ان الفصل كما سيجئ ليس موجودا متميزا في الوجود عن الجنس الا في العقل بضرب من التحليل
فلو كان عرضا لوجب ان يتميز وجوده عن وجود ما يتقوم كونه موضوعا له ضرورة ان وجود العرض
وجوده مغاير لوجود موضوعه والفصل بما هو فصل وجوده عين وجود الجنس واما عند
التحليل باعتبار كل من الجنسين والفصل متميزا عن صاحبه بحسب الوجود الذهني فيصير الفصل
في ذلك الاعتبار صورة عقلية والجنس مادة عقلية وهكذا الحال في بعض المركبات وفصلها
الا انها في الخارج ايضا مادة وصورة وثانيها ان الصورة موجودة في حامل الصورة
لا كجزء منه وكانت في الجوهر المركب منهما جزءا منه وجزء الجوهر جوهر فكان امر واحد جوهرا وعرضا
والجواب ان الصورة ليس وجودها في حاملها وجود الشئ في الموضوع ولا في المركب
كذلك على ما قرر فلا وجودها في شئ من هذين فلم يلزم كونه عرضا اصلا لعدم حاجتها الى
شئ من الاشياء حاجة العرض الى الموضوع فكونها جوهرا في ذاتها لا غير وثالثها ان
الحرارة جزء من الحار كالنار والحار جوهر وجزء الجوهر جوهر فالحرارة جوهر بالنسبة الى
الحار من حيث هو حار لكنها عرض بالنسبة الى الجسم القابل لها فهي تكون جوهرا وعرضا
بالنسبة الى الامرين والجواب انه ان اريد بالحرارة الطبيعة النارية الغير المحسوسة فحالها

كما علمت وجودها في النار كوجود الجزء في المركب واما وجودها في مادة النار فهي وان كانت
لا لجزئية منها لكنها ليست كوجود شيء في الموضوع بل كشيء في محل لا يستغني عنه في تقومه نوعا
وان اريد بها الكيفية المحسوسة فهي ليست جزءا للحار لا في النار ولا في غيرها من جهة وجودها
الحقيقي بل انما جزئيتها للشيء يكون وجوده بمجرد الاعتبار وكالامر المركب من العرض والموضوع
وعلى ذلك الوجه يصير جوهريا اي ذاتيا لا جوهرا فلا منافاة بين كون الشيء عرضا وجوهريا
كما لا منافاة بين كون الشيء جوهرا وعرضيا وراءهما وهو ايضا قريب المأخذ مما
ان العرض في المركب جزء منه فلا يكون عرضا فيه وكل ما لا يكون عرضا في الشيء كان جوهرا
فيه لكنه بالنسبة الى القابل عرض فالشيء الواحد جوهر وعرض والجواب هذه الشبهة نشأت
من الخلط بين معنى الجوهر والجوهري وكذا بين العرض والعرضي فان الاخيرين منهما
اضافيان والاولين حقيقيان وكما ان الجوهر جوهر في نفسه ليست جوهريته بالقياس
الى شيء بل لانه في نفسه غير مفتقر الى الموضوع اصلا فكذا العرض ليست عرضيته الا لانه
امر في نفسه يحتاج الى الموضوع كيف كان واي شيء كان لا بالقياس الى شيء اما العرضية
والجوهرية بمعنى كون الشيء جنسا وفصلا او كونه خاصة وعرضا عاما فذلك انما يكون امورا
اضافية بناء على احد هذين الاعتبارين اي الدخول في شيء والخروج عنه فهما احتمالات
فان شئت واحدا يجوز ان يكون عرضا في نفسه وعرضيا للشيء كالابيض عرض في ذاته
وعرضي للحيوان ويجوز ان يكون عرضا في نفسه وجوهريا للشيء كاللون عرض في نفسه
وجوهري للسواد وان يكون جوهرا في نفسه وجوهريا للشيء كالحيوان بالقياس الى
الانسان او جوهرا في نفسه وعرضيا للشيء كالانسان بالقياس الى الضاحك [illegible]
في نفسه وجوهريا وعرضيا بالقياس الى امرين كالحيوان فانه جوهر في نفسه وجوهري
وعرضي للماشي فقد وضح ان مجرد كون الشيء في المركب ليس لاجزائه لا يوجب كونه
جوهرا الا اذا لم يكن ببعضه محتاجا الى الموضوع فان كانت جملته محتاجة الى الموضوع فهو
وسواء كان جزء المركب اولا وما وجد في كلام القوم ان جزء المركب الجوهري جوهر فهو مؤول

بان

بان المركب ذا طبيعة واحدة فان جزء المركب الجوهري الطبيعي اذا كان وجوده في شيء فلا يكون
كوجود الشيء في الموضوع بل كوجوده في المادة وهذه المعاني مبسوطة في قاطيغورياس
بما لا مزيد عليه ثم العجب من صاحب المباحث المشرقية انه بعد ما نقل اكثر هذه المعاني بعبارته
في كتبه وفي شرحه لكلام الحكماء كر راجعا وقال ان لهم ان يحتجوا لمذهبهم ان كل ما حل في
شيء يكون لذلك الحال اعتباران انه في المحل واعتبار انه في المجموع اما الاعتبار الثاني فلا شبهة
في انه لا يوجب العرضية لانه جزء ومن شرط العرض ان لا يكون جزءا واما اعتبار كونه في
المحل ولا يخلو اما ان يعقل محل يتقوم بما يحل فيه او لا يعقل والاول باطل بوجهين احدهما
ان الحال يحتاج الى المحل فلو احتاج اليه المحل لدار الاحتياج من كل منهما الى الاخر والدور باطل
والثاني ان هيولى العناصر مشتركة بين صورها فلو كان لوجود شيء من الصور العنصرية مدخل
في تقويم وجود الهيولى ونحن نعلم انه لزم ارتفاع الهيولى عند ارتفاع تلك الصورة فحينئذ
لا يكون الهيولى مشتركة هف فيكون الحال جوهرا وعرضا هذه هي العقدة التي لفقها من
قبل المجوزين لكون الواحد جوهرا وعرضا واما حلها فبعد ذكر ما سلف حتى يظهر وجه
الفساد في كلامه اما اولا فلانه خلط بين الجوهر والجوهري اعني الذاتي والعرض والعرضي
فاستدل على جوهرية كل ما حل في شيء بانه جزء المجموع وجزء المجموع لا يكون عرضا في
ان جزء المجموع لا يكون عرضا له وذلك لا يوجب الا كونه جوهريا لا كونه جوهرا ولا تنافي
بين كون الشيء عرضا في نفسه جوهريا بالغير واما ثانيا فلانه قد وقع في كلامه الخلط بين
حال الشيء في نفسه وبين حاله منسوبا الى غيره فاستدل من نفي احدهما على اثبات مقابل الاخر
وذلك فانه لا يلزم من عدم كون الشيء عرضا اي خارجيا ان يكون جوهرا اذ ليس مقابلا له
بل المقابل له الجوهري فلا يثبت من نفي كون جزء المجموع عرضا له الا كونه ذاتيا له لا كونه
جوهرا في نفسه فان اللونية ذاتية للسواد وليست جوهرا واما ثالثا فما ذكره من لزوم
الدور فهو ليس الا الافتقار من الطرفين لا على سبيل الدور المستحيل لان جهة الافتقار فيما بين
الحال والمحل المتقوم به مختلفة كما ستقف عليه واما رابعا فلما سيجيء ايضا من ان المادة

الاولى مفتقرة فى ذاتها الى نوع من الصورة اى نوع كان مفتقرة الى شئ من الاعراض نحوا من
الانفاد وهذا مناط الفرق بين كون الحال صورة او عرضا ثم ان للمادة تكونها حصة مبهمة
تحصلو تحمل حصصا مختلفة نوعية ففى كل منها يحتاج الى صورة نوعية خاصة وارتفاعها لا يوجب زوالها
بالكلية بل زوال نوعيتها الخاصة كحال الجنس بالقياس الى الفصول المختلفة المقوم كل منها
لوجوده النوعى فانه زوال كل فصل لا يوجب زوال الجنس بالكلية بل زوال نحو واحد من انحا
وجوداته وتحصلاته قال فنقول قد علم فيما سلف ان بين الموضوع والمحل فرقا آه
قد سبق فى اوائل الفن الثانى المسمى قاطيغورياس الفرق بين الموضوع والمحل بالاخصية
والاعمية وكذا الفرق بين العرض والحال فكل موضوع محل لانه جزء معنى الموضوع وكل عرض
حال كذلك وذلك لانه يعنى بالموضوع ما كان بذاته ونوعيته قائما ثم كان سببا لقيام شئ اخر
فيه لا كجزء منه ويعنى بالمحل ما هو اعم من هذا المعنى وهو كل ما يوجد له شئ يقوم به سواء
تمت ذاته ونوعيته بدون ذلك الشئ او به فهو على كلا الوجهين يصير بحال وصفة وانما
بذاته ونوعيته ليدخل موضوع الاعراض التى تبقى بالمشخصات فانها مما يفتقر اليها الحال بحسب
خصوصيته احوالها المشخصة وكذا موضوع الصفات المفتقرة اليها الاصناف بما هى اصناف
فانها ليست مما وقع الافتقار لعروضها اليها من جهة نوعيتها وذاتها من جهة وجودها الشخصى
او الصنفى قال فلا يبعد ان يكون شئ موجودا فى المحل يعنى لما كان المحل بحسب المفهوم اعم
من الموضوع وكذا الحال اعم من العرض فلا يبعد فى العقل مع قطع النظر عن البرهان ان
يكون فى الوجود شئ موجود فى محل لم يصر ذلك المحل فى نفسه نوعا قائما كالجنس بالفعل من جملة
الانواع المحصلة المعينة الا بما حله فيكون مادة والحال صورة اذ لا نعنى بالمادة الا المحل الذى
يقوم نوعا من الانواع بما يحل فيه ولا نعنى بالصورة الا ما يحل فى شئ يجعله نوعا من الانواع ثم
ان ذلك الحال المفتقر اليه المحل فى قوام ونوعيته ربما لم يكن وحده كافيا فى تقويم المحل وتنويعه
بل مع شئ او اشياء اخرى صارت بالاجتماع جاعلة اياه موجودا بالفعل ونوعا محصلا مخصوصا
من جملة الانواع المحصلة فذلك الحال سواء كان وحده او مع شركائه مقوما للمحل وجاعلا اياه

نوعا

نوعا خاصا يكون ذلك الحال موجودا لا فى موضوع لان فنسبة لا يتحقق الا الامر بل احديهما الجملة
وهو فى الجملة كجزء ليس لا كجزء فلو يكون الجملة موضوعا له بل محلا ايضا اذ شرط الحال ان لا يكون
كجزء لمحله وثانيهما المحل وهو ليس وجوده فيه وجود شئ فى شئ متحصل القوام والنوعية بدون
ذلك الشئ بل وجود شئ فى شئ لا يقوم نوعا ولا يتم قوامه ونوعيته الا بما حل فيه فظهر وتبين ان
بعض ما فى المحل يمكن ان لا يكون فى موضوع بل وان بعض الحال يجوز ان لا يكون عرضا واما
اثبات ان ثبت هذا الشئ الموجود فى المحل لا فى الموضوع بالبرهان فذلك مما يجئ عن قريب فاذا
بالبرهان فهو المختص باسم الصورة ومحله باسم المادة فى مثل هذا الموضع اى من جهة كونه حالا
فى محل غير متقوم بنفسه وان جاز ان يسمى صورة من غير هذه الجهة ايضا او لا يسمى ويسمى غيرها
بها بحسب الاشتراك الاسمى فان هذا الاسم يطلق على معان كثيرة كما يجئ فى مباحث العلة
والمعلول واعلم ان فى قوله واذا اثبتناه فهو الشئ الذى يختص باسم الصورة مواخذة لفظية لانه
بدل بحسب مفهومه على ان وضع الاسامى موقوف على موقوف على وجود المسميات فى الخارج وليس
كذلك واعلم ايضا ان كون الصور متعددة محصلة لمادة واحدة جاعلة اياها نوعا واحدا انما يصح
لم تكن فى درجة واحدة واما بدون ذلك فغير صحيح عندنا وكون الصور العناصر باقية فى المركبات
الطبيعية كالجماد والنبات والحيوان مما هو باطل عندنا مع ان البحث والنظر لكن ليس هاهنا موضع
بيانه وسنتكلم فى ذلك فى موضع يليق به ان شاء الله تعالى قال واذا كان الموجود
لا فى موضوع جوهرا آه يريد اثبات جوهرية كل من الصورة والمادة والمركب منهما لانه لما كان
معنى الجوهر هو الموجود لا فى موضوع فكل صورة جوهر بشرط ان لا يكون محلها فى موضوع
وكذا كل مادة جوهر بشرط ان لا يكون فى محل اخر لانه اذا لم يكن فى محل لم يكن فى موضوع اذ لو كان
فى موضوع لكان فى محل كما هو المقرر من كون نقيض الاعم اخص من نقيض الاخص فيكون
المحل الحقيقى ايضا جوهرا والمجتمع من المحل الحقيقى والحال الصورى ايضا جوهر واما المجتمع
من المحل الحقيقى والعرض فالحق انه جوهر وعرض لانه شيئان لا شئ واحد الا باعتبار وبحسب
اعتبار الوحدة لا جوهر ولا عرض لانهما من اقسام الموجود بالذات وهذا المجموع موجود بالعرض

والموجود بالعرض غير محدود كما مر قال ـــــ وقد عرفت من الخواص التي لواجب الوجود
يريد نفي كون المادة والصورة والمركب منهما واجب الوجود بتعرف خواص الواجب فان من خواصه انه
واحد الحقيقة فلا يكون شيئا مركبا من مادة وصورة وان من خاصيته ايضا انه لا امكان فيه بالقياس الى الوجود
والمادة والصورة ممكنتان في الوجود كما سيجيء اثباته فمن هذا يعلم ان كلا من هذه الثلثة اعني المادة
والصورة والمركب منهما ممكن الوجود في نفسه وله بالضرورة سبب ليس بجسم ولا جسماني يوجب وجوده
واما نفي كون الواجب جوهرا فسيجيء التنبيه عليه في المقالة الثامنة قال ـــــ فنقول
اولي ان كل جوهر فاما ان يكون جسما آه يريد ان لا تقسيم الجوهر الى اقسامه الخمسة ثم الاشارة الى
اثبات كل قسم من اقسامه في موضع يليق به فالجوهر اما جسم او غير جسم وغير الجسم اما جزء للجسم
او لا بل يكون مفارقا وجزء الجسم اما مادته او صورته والمفارق اما نفس او عقل لانه ان كان
متصرفا في جسم من الاجسام بالتحريك على وجه المباشرة فهو نفس والا فهو عقل سواء حركت
على وجه اخر ككونه غاية او علة معدة ام لا وهذا اجود التقسيمات لشموله المادة والصورة
المفارقتين عن عالم الاجسام والمركب منهما ان جاز وجودهما في الخارج على ان الحق عندنا ان
ذلك ممتنع اذ المادة شيء لا يتم لها في ذاتها وجود محصل نوعي الا بما يلحقها من الصورة وذلك
لا يمكن الا بانفعال وتغير زماني وهو لا يكون الا في عالم الاجسام واما اثبات كل واحد
من هذه الاقسام فثلثة منها يقع اثباتها على وجه التحقيق في هذه المقالة وجزءاه وان كان
وجود الجسم بوجه ما قريبا من الوضوح وكونه جوهرا مستقلا في نفسه قدم اثباته في الطبيعيات
والاثنان منها يقع اثباتهما في المقالة التاسعة واما المبحوث عنها في الطبيعيات فذلك من حيث
وجودها النسبي ومن حيث كونها من مبادي الحركة قال ـــــ فصل في تحقيق جوهرية
الجسمانية وما يتركب منه الغرض من هذا الفصل تحقيق ماهية الجسم حدا واثبات وجوده
فان من خاصية هذا العلم ان يتكلم في الامرين جميعا فيما يبحث عنه ولما كان نحو وجوده مركبا
من جزئين احدهما ما منزلته منه منزلة الخشب من السرير والاخر ما منزلته منه منزلة الهيئة
من السرير فيجب ان يتبين نحو وجودها لكن اثبات وجودها مما يتوقف على معرفة الجسم بحسب

ماهيته وان كان نحو وجوده الخارجي الحقيقي متوقفا على اثباتهما ولذا قال فاول ذلك معرفة الجسم
وتحقيق ماهيته واما مطلق وجوده بالمعنى الذي يصلح ان يبحث عنه اصحاب المذاهب المختلفة فقيل
انه بديهي محسوس والحق ان المحسوس ليس هو بذاته بل اعراضه وصفاته فيكون اثبات وجوده
من جهة الاثار المحسوسة فيكون البرهان على وجوده دليلا غير مفيد لليقين التام الا ان هيهنا
بيانا برهانيا من طريق اللم وهو بمعرفة ان حقايق الاشياء عبارة عن وجوداتها الخاصة و
الماهيات امور انتزاعية يتبع كل منها نحوا من الوجود ضربا من التبعية وان الوجود بنفسه منقسم
ومتاخر وعلة ومعلول وكل علة فهي في رتبة الوجود اشرف واكمل وارفع من معلوله وكل معلول
فهو في رتبة الوجود اخس وانقص وادون حتى ينتهي سلسلة الوجود في جانب العلية الى غاية
من الشرف والكمال المحيط بجميع الوجودات والنشات حتى لا يغيب عن وجوده شيء من الاشياء
لا يعزب عن نور وجهه ذرة في الارض ولا في السماء وتنتهي ايضا في جانب المعلول وجهة النقص
والقصور المحض لا جمعية لوجوده ولا حضور لذاته في ذاته بل تغيب ذاته عن ذاته وهو
الاتصال الامتدادي الذي هو بعينه قبول الكثرة والانفصال بعين استعداده للانفصال
وليس له من الحصول الوجودي قدر ما يمكن ان يجتمع كله بجزئه ولا من البقاء ما يشتمل اوله اخره
فظاهره يفقد باطنه وباطنه يغيب عن ظاهره هذا بحسب المكان واوله يفوت اخره واخره
يعدم اوله هذا بحسب الزمان بل كل بعض فرض منه فهو غايب عن بعض اخر وكذا كل بعض بعض
عن بعض بعض الاخر فالكل معدوم عن الكل واذا كانت ذاته غايبة عن ذاته فكيف يكون
لغيره حضور عنده فوجوده منبع الجهالة والظلمة والتفرقة والحرمان كما ان وجود الاول
منبع العلم والنور والجمعية لكنه مع ذلك من مراتب الوجود يجب صدوره ثم لو لم يثبت نوبة
الوجود اليه لكان عدمه شرا ووبالا لا يليق البخل به على المبدا الجواد كيف وعدم هذا الجوهر يستلزم
وقوف الفيض على عدد متناه وبقي في كتم العدم انواع جمة غفيرة مع افرادها الغير المتناهية
مع امكان الجميع من غيرها ان يخرج من القوة الى الفعل وذلك ممتنع لكون المبدا ذا قوة غير متناهية
في الفعال كما ان هذه المادة ذات قوة غير متناهية في الانفعال كما سيجيء

الجسم جوهر واحد متصل وليس مؤلفا من اجزاء لا يتجزى فقد فرغنا منه وذلك في الطبيعيات وان
كان الاولى به ان يبحث في هذا العلم لان البحث عن نحو وجود الاشياء وجوهرها انما يليق به ان
يذكر في الالهيات وذلك لان نفي الاجزاء الفردة عن الجسم في قوة كونه متصلا واحدا واتصاله
بهذا المعنى مقوم للجسم ومبدا لفصله الذي هو القابل للابعاد الا ان الواقع هناك كان
من البيانات الطبيعية من طريق الحركة بعد تسليم وجود الموضوع اعني الجسم واخذه عن
صاحب هذا العلم ولا يبعد ان يكون الموضوع مطلوبا بنحو من البرهان في علم اعلى ثم يتبين مطلوبا
في علم اسفل بنحو اخر من البيان يناسبه بعد وضعه وتسليمه من علم الاول فلذلك النحو فكان
صار بوجه اخر من احوال نفسه   واما تحقيقه وتعريفه فقد جرت العادة بان يعرف
ان الجسم جوهر طويل عريض عميق يريد بيان تحقق ماهيته وتعريف معناه وهو على ما جرت
العادة به ان يقال ان الجوهر الطويل العريض العميق والمراد منه كما سيجيء الشيخ كون الجوهر
قابلا للابعاد بمعنى بحيث يمكن فيه فرض الخطوط الثلثة على وجه التقاطع القايمي واختلف في
ان هذا التعريف بالمعنى المذكور حد او رسم وابطل الخطيب الرازي كونه حدا بان الجوهر لا يصلح
ان يكون جنسا ولا قابلية الابعاد فصلا اما كون الجوهر غير صالح للجنسية فبوجوه الاول
انه لو كان جنسا لوجب ان يمتاز بعض انواعه عن بعض بفصول وتلك الفصول اما ان يكون
في ماهياتها جواهر او اعراضا فان كانت جواهر لكان قول الجوهر عليها قول الجنس او قول اللوازم
وعلى الثاني يلزم الخلط وعلى الاول يحتاج كل فصل الى فصل اخر وهكذا الكلام حتى يلزم التسلسل
وهو باطل وان كانت اعراضا يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو محال الثاني انه لو كان جنسا للنفس
ايضا لاتفاق الحكماء على جوهرية النفس بوجه برهاني فيكون علمنا بجوهريتها اوليا حاصلا دايما
فلم يكن مكتسبا وليس كذلك هف الثالث من الوجوه التي اعتمد عليها ان الجوهر يفسر بامور
ثلثة الاستغناء عن الموضوع وكون الماهية علة الاستغناء عند شرط الوجود والماهية التي عرضت
لها هذه العلية فان اريد المعنى الاول فلا يصلح للجنسية لكونه سلبيا فان فسر بالثاني فكذلك لان
العلية امر اضافي حاصل بعد تمام تحقق الماهية وان فسر بالثالث فمن الجائز ان يكون موصوف تلك

العلية

العلية خصوصية كل جوهر ففي الجسم خصوص كونه جسما وفي العقل خصوص كونه عقلا فلجواز
اشتراك الماهيات المختلفة في لازم واحد واذا كان ذلك محتملا لم يكن هناك امر مشترك ذاتي
الرابع ان الماهية التي يقال عليها الجوهر اما بسيطة واما مركبة اما البسيطة فغير داخلة تحت
جنس والا لكان لها فصل يميزها عن النوع الاخر فيكون مركبا وقد فرض بسيطا هف
واما المركبة ففيها اجزاء بسيطة وكل واحد منها اما غني عن الموضوع اولا فان لم يكن كان
مقوما للجوهر اعراضا وهو محال وان كانت جواهر وليس لها جنس لبساطتها فلا يكون
الجوهر جنسا لما تحته اصلا وهو المطلوب واما نفي كون الابعاد فصلا فلان معنى القابلية
وامكان العرض وهو تحير ونحوها من العبارات امر لا تحقق له في الخارج والا لقام بمحل فكان
له ضرورة انه من المعاني العرضية فينقل الكلام الى تلك القابلية ويلزم التسلسل في الترتيبات
الموجودة ضرورة توقف كل قابلية على قابلية اخرى سابقة ومثله باطل بالاتفاق سيما وهذه
السلسلة محصورة بين حاصرين هما هذه القابلية والمحل والجواب اما عن الوجه الاول
من وجوه نفي الجنسية عن الجوهر فبانه مختل بوجوه اما اولا فبانا نختار ان فصول الجوهر ثابتة
جواهر في ذاتها ولا يلزم منه كونها اعراضا اذ المعتبر في كون الشيء تحت مقولة الجوهر او شيء من
مقولات الاعراض ان يكون له حد نوعي وان يكون امرا محصل الذات ذا ماهية ومفهوم الفصل
البسيط والجنس القاصي ليس كذلك الا ترى ان مفهوم الجوهر لا يصدق عليه جوهر ولا عرض
واما ثانيا فنختار ان فصل الجوهر جوهر ولا يلزم ان يكون للجوهر ذاتيا له في حد نفسه حتى
يحتاج الى فصل ولا ان يكون عرضا لازما من العوارض الخارجية حتى يكون هو في مرتبة و
جوده الخاص عرضا غير جوهر بل هو في الواقع جوهر وان لم يكن من حيث ذاته بذاته جوهرا
ولا عرضا لجواز خلو بعض مراتب الشيء من المتقابلين كما ان الانسان الموجود في نفس الواقع
مثلا ليس من حيث ماهيته موجودا ولا معدوما وما يقال ان كلا من الجنس والفصل عرضي للاخر
ليس المراد به ان احدهما عارض للاخر بحسب الواقع بل بحسب ظرف التحليل العقلي الذي هو مرتبة
من مراتب الواقع ففصل الجوهر في حد الواقع داخله لا يكون الا جوهرا كما ان فصل الحيوان لا يكون

الاجوانا من غير ان يكون الحيوان داخلا في معناه وحقيقته واما ثالثا فبان نحقق لنا كما سيلوح اليه
ان حقايق الفصول البسيطة هي الوجودات الخاصة للمهيات والوجود بنفسه متميز وانه لا جنس له
ولا جنس وجود الجوهر جوهر لاتحاده مع الجوهر وكذا وجود العرض عرض بنفس عرضيته ذلك
العرض بل العرضية نحو من الوجود القايم بغيره بخلاف الجوهرية فانها حال المهية بالمعنى الذي جزؤه
وجنسه واما رابعا فلو تناقض ما ذكره في جنسية كل جنس اذ لو صح ما ذكره يلزم ان
لا يكون شي من الاشياء جنسا لجريان ما ذكره فيه كما يظهر بالتامل والحاصل ان الجميع الجنسية
للجنس لا يقتضي ان يكون جنسا لجميع ما يندرج تحته سواء كان نوعا وفصلا بل الاجناس
كلها عرضيات بالقياس الى الفصول الاخيرة لكن عرضيتها ليست بحسب الوجود كما ينساق اليه الافهام
القاصرة ومنه ينشا هذه الاغاليط وذلك لانها يتحد انه في الوجود بل على نحو عروض كل من المهية
والوجود للاخر وكذا حال المهية مع التشخص حيث ان المغايرة بينهما ظرفها التحليل واما عن الوجه
الثاني فبما حققناه من ان الجوهر باحد المعنيين وهي المهية التي وجودها ان لا يكون في موضوع
جنس المهيات التي لها هذه الصفة ولها احد نوعيه بالمعنى الاخر وهو الموجود المجرد عن الموضوع
ليس جنسا للشيء وان المعلوم بالعلم الحضوري هو وجود الشيء لا صورته الذهنية وان النفوس وساير
البسايط الصورية وجودات متفاوتة الحصول وحمل مفهوم الموجود العام عليها قول عرضي
فنقول علم النفس بذاتها علم حضوري عبارة عن عدم غيبتها عن ذاتها فيجوز ان يكون
للنفس بحسب هذا الحضور الوجودي غفلة عن كل مفهوم كما نحن عن كونها شيئا او معلوما فضلا
عن الامور الثبوتية والسلبية وعن هذا الوجه جواب اخر اشبه بالطريقة المشهورة وذكرناه
في كتاب الاسفار واما عن الوجه الثالث فبان مثل ما ذكره يجري في اكثر تعاريف الاجناس
ومفهومات الفصل فيعبر عن معنى الحيوان بالادراك والتحريك واحدهما اضافة والاخر فعل
نعرف الجوهر بمقولتين اخريين وعرفت الرطوبة وهي من مقولة الكيف بقبول الشكل وهو من
مقولة الانفعال وكذا يعبر عن فصل الانسان وجوهر النفس بالنطق وهو اما ادراك او فعل
والحل في الجميع ان المراد من هذه المعاني مباديها الخارجية وموصوفاتها الوجودية لا معنى الجنس

الا بهذه اللوازم المنبعثة عن حاق ذواتها فجعلوها عنوانات قصدوا بها عن الحكي عنها بهذه
المعنى انانات فكذلك المراد بما ذكر في تعريف الجوهر كون المهية بحيث يكون وجودها مجردا عن الموضوع
او مسلوبا عنه الموضوع او مستغنيا عنه فالكون المذكور هو معنى الجوهر وهو امر بسيط اشير اليه
بهذه اللوازم على انا نقول ترديده غير حاصر اذ من الجائز ان يكون المعنى الذي وقع جنسا هو
كون الذات بحيث متى وجدت في الخارج يكون وجودها الخارجي مفارقا عن الموضوع ثابت
سواء كانت في الذهن او في الخارج محققة او مقدرة وذكر في الاسفار وجوه اخرى في هذا
واما عن الوجه الرابع فاولا ان ما ذكره فيه منقوض بكل جنس كما لا يخفى على من تامل وثانيا
وهو الحل ان يقال المعنى البسيط الذي يتركب منه ومن غيره نوع مندرج تحت جنس وان
لم يكن مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس وهذا يتصور بوجهين احدهما ان لا يصدق
عليه معنى ذلك الجنس والثاني ان يصدق ولكن صدق اللوازم لا صدق الذاتيات
والشق الاول يحتمل بوجهين احدهما انه لم يصدق عليه لانه نفس معناه والشيء لا يكون فردا
لنفسه وثانيهما ان لا يكون كذلك فههنا ثلثة وجوه والممتنع في كون المركب من الشيء ومن
امر اخر غير مندرج تحت جنس مندرجا تحت ذلك الجنس هو عدم اندراج احدهما تحته
بالوجه الاخير لا غير الا ترى ان الانسان مثلا واقعة تحت جنس الحيوان وجزءه وهما الجوهر
والناطق ليس شي منهما مندرجا تحته اندراج النوع تحت الجنس لان احدهما نفسه والاخر
معروضه واما الجواب بما ذكره في نفي كون نوع القابلية للابعاد فصلا فيها ووقعت الاشارة بما
اليه من ان المراد بما يذكر في عنوانات الفصول هي مباديها لا انفسها فالمراد بقبول الابعاد الواقع
في تعريف الجسم انما هو مبدا هذا القبول لا نفس القبول واما ما اجاب المحقق الطوسي في شرح
بان الفصل هو القابل للابعاد دون القبول فهي ليس بشيء فان القابل بالابعاد مفهوم مشتق اضافي
ليس من باب الجوهر والذي من باب الجوهر هو ذات الموضوع له والموصوف به
يجب ان ينظر في كيفية ذلك لكن كل واحد من الفاظ الطول والعرض والعمق او بريد بيان المعنى
في حد الجسم او الماخوذ في رسمه بقولنا الجسم هو الجوهر الطويل العريض العميق او الجوهر القابل للابعاد

الثلثة ليس وجود تلك الامتداد فيه بالفعل بل كونه بحيث يمكن فيه فرض خط كيف كان وخط اخر مقاطع له على زوايا قوائم وثالث مقاطع لهما كذلك وانما قلنا الفرض ولم يكتف بالامكان ليشمل الافلاك كلها والكواكب ولم يكتف بالفرض في جسم يجسمه كل جسم سوا محدث فيه تلك الابعاد كالمكعب اولا ليست بوجود شئ منها بل بكونه بالصفة المذكورة فذكر اولا ان كلا من الطول والعرض والعمق لفظ مشترك يقع على معان مختلفة فالطول يقال للخط كيف كان مستقيما او مستديرا وهذا عرف اقليدس الخط مطلقا بالطول ويقال الامتداد المفروض او الموجود اولا وبهذا المعنى قد يكون طول الكوكب وهو بعده عن دائرة المعدل اقل من عرضه وهو بعده عن دائرة البروج ويقال الاعظم الامتدادين المحيطين مقدارا ويقال للامتداد الواقع بين راس الحيوان وبين اخر جزء من اجزاء بدنه المشار اليه على استقامته وهو اما القدم كما في الانسان واما الذنب ويقال ايضا للبعد الاخذ من مركز العالم الى محيطه اعتبارا بحركة نشو الانسان وهذا لا يعم الحيوانات بخلاف المعنى السابق ولكن المعتبر في العرف ما يقال باذاء اعظم الخطين المذكورين وما يعم الحيوانات ولا يبعد ان يكون فيما سواها بحسب تجوزه ونقل والعرض يقال بالاشتراك على ما يوازي معاني الطول فيقال لاصغر البعدين المحيطين مقدارا وللفاصل بين يمين الحيوان ويساره وللبعد المقاطع لبعد ما فرض اولا في السطح وهذا لا يخرج عن تجوزه والعمق قد يقال للبعد الواصل بين السطحين والمفروض ثالثا وللاصغر الثلثة المقاطعة وربما يخص العمق بالمفروض اخذا من السطح الاعلى الى الاسفل وما يمسك بالاخذ من السافل الى العالي ثم ذكر انه ليس يعتبر في جسمية الجسم شئ من هذه المعاني اما المعنى الاول وهو الخط فليس يجب ان يتحقق في كل جسم خط فضلا عن ان يكون معه شيئان اخران فان كثيرا من الاجسام كالكرة الساكنة ليس فيها خط بالفعل اذ الكرة ما لم تتحرك لا يتعين فيها محور وهو الخط الواصل بين القطبين وهما نقطتان تعرضان بحركة الكرة على نفسها وليس من شرط الكرة في ان يكون جسما ان يصير متحركا حتى يحصل او يظهر فيها محور او خط اخر وذلك لانها اذا تحركت على غير المحور وذلك لان جسميته الجسم وكذا وجوده جسما متقدم على حركته فلا بد ان يتحقق اولا وجوده بما هو جسم ثم يصير منشا للحركة الا انه كما في الفلك او العارضة

كما في العنصر فاذا بطل كون الخط على الاطلاق معنى ما لازما للجسم بطل ايضا كون سائر معاني الطول مما يصلح كونه ماخوذا في حد الجسم او رسمه لان جميعها راجع الى الخط واما السطح وهو احد معاني العرض فهو ايضا غير صالح لتعريف الجسم اذ الجسمية بما هي جسمية لا يقتضي ان يكون ذا سطح بل انما يلزمه السطح من حيث انه متناه في الوجود وكون الجسم متناهيا وان كان من لوازم وجوده الخارجي لكن ليس بحو وجوده ولا ايضا من لوازم ماهيته ولذا امكن لاحد ان يفرض وجوده من غير ان يكون متناهيا الى ان يجئ البرهان الدال على امتناع لا تناهيه ولكذا امكن تصور معناه من غير الخط بالبال تناهيه ومن تصور جسما لا تناهيا ممن تصور شيئا متناقضا او تصور جسما بل من زعم ان جسما غير متناه فلم يتصور الموضوع والموصوف الاجسام ولم يخطا في تصوره لكنه اخطا بالتصديق في نسبة احدهما الى الاخر والتقييد لمن قال ان الجسم اله فانه اخطا في التصور طرفيه فكذا من قال الجسم الاله كذا فقط اخطا في التقييد لا في التصور البسيطين وهما الجسم والاله ولا كل من تصور جسما غير جوهر وقال بان الجسم لا جوهر فانه لم يتصور بعد الجسم بحقيقته ثم على فرض لزوم التناهي والسطح في تحقق الجسم جسما فيكفي فيه سطح واحد نقط مجردا عن بعد اخر يكون طولا او عمقا كالمستديرات من الاجسام كالكرة والحلقة المفرغة السلجمي واعلم انه الى هنا تم البيان في ابطال ان يكون لوجود الطول والعرض والعمق واحد من المعاني المذكورة مدخلية في تتميم الجسم بما هو جسم ولا ايضا ان يكون من لوازم الجسمية لان كلا من هذه المعاني يرجع اما الى الخط والى السطح لكن الشيخ اراد الاستظهار فابطل سائر المعاني في صلوحها للتعريف بوجه مستانف فذكر انه ليس من شرط الجسم بما هو جسم بعد فرض ان يكون ذا ابعاد ان يكون ابعاده متفاصلة كما يقتضيه احد معاني الطول والعرض والعمق فان المكعب جسم وليست العادة سواء اريد بها الخطوط او السطوح متفاصلة فان له ست سطوح متساوية واثني عشر خطوط متساوية وكذا ليس من شرط ان يكون الجسم جسما ان يكون موضوعا تحت السماء ليعرض له جهتا الفوقية والتحتية ويعرض لها الاجزاء جهات العالم حتى يكون ذا طول وعرض وعمق بالمعنى الاخر بان يكون طوله هو امتداده واقع بين السماء والارض

او بين المحدود والمركز واخذ من جانب السفل والباقيان على قياسه بل الذى يلزم الجسم فى وجوده
جسما ان يكون اما سماء او فى سماء لا احدهما بخصوصه فاذا كان سماء سيما الفلك محرك
لا يكون ذا طول وعرض وعمق بهذا المعنى ولا بشئ من المعانى السابقة اللهم الا ان يكون محركه
مثلث حركات مقاطعها مارة على الاقطاب واقطابها واقعة على المناطق احدهما بالذات
والاخر بين بالعرض فتبين من هذا انه ليس يجب ان يكون فى الجسم ثلثة ابعاد بالفعل
يعنى اذا ابطلنا بالبيان المذكور استلزام الجسمية للابعاد الثلثة بالفعل بشئ من المعانى المذ
كورة فليس لاحد ان يلجى نفسه فى تعريف الجسم الى فرض الابعاد الثلثة فيه بالفعل فان فرض الابعاد
غير لازم للجسمية فكيف وجودها وكذا امكان وجود الابعاد ايضا غير واجب فى كل جسم بل الذى
من لوازم الجسم الشامل لجميع افراده المانع لدخول غيره الصالح لان يكون رسما بل حدا للجسم انه
الجوهر الذى يمكن لاحد ان يفرض فيه ابعاد الثلثة على الوجه الذى مر واعلم ان فرض الابعاد الثلثة
المتقاطعة على قوايم يمكن على وجهين احدهما ما بحسب الادراك العقلى كليا والثانى ما بحسب
الادراك الوهمى جزئيا وذلك لا يتصور ولا يمكن وجوده الا فى المقدار فعلى الوجه الاول يصلح لان
يكون ماخوذا فى الحد وعلى الوجه الثانى لا يكون التعريف الا رسما واعلم انه لا يمكن لاحد ان
يفترض بعدا عموديا فى جسم واحد بهذه الصفة اى بان يكون موضع التقاطع فيه نقطة
واحدة الا ثلثة لا ازيد منها واما اذا لم يكن الابعاد على وصف التقاطع او يكون التقاطع لا
على نقطة واحدة او يكون على نقطة واحدة ولكن لا يكون تقاطعها على زوايا قوايم فيمكن
فرضها ازيد من الثلثة فان المكعب فيه اثنى عشر خطوطا كلها احدة يكون تقاطع بعضها ببعض
على زوايا قوايم لكن على نقاط متعددة فان فيه اربع نقاط كل واحد منها موضع التقاطع المعكب
ثلثة اعمدة لا غير وكون الجسم بهذه الصفة هو الذى يشار لاجله الى الجسم بانه
طويل عريض عميق آه يعنى كون الجسم بحيث يمكن ان يفرض فيه ثلثة خطوط متقاطعة على
زوايا قوايم هو جسمية الجسم وحقيقته وهو الذى من جهته يشار الى الجسم فى التعريف المشهور
بانه جوهر ذو طول وعرض وعمق او انه جوهر قابل للابعاد الثلثة وليس المراد منه ان هذه

الامتدادات موجودة فيه بالفعل حتى انه لو كانت موجودة فيه كالمكعب فليست جسميته من
جهة وجودها بالفعل بل من جهة الكون المذكورة فقط كما انه اذا قيل ان الجسم هو المنقسم فى
الجهات ليس يعنى بذلك انه منقسم بالفعل مفروغ عن تقسيمه كما هو مذهب القائلين بالجواهر
الفرد والنظام من المعتزلة بل انما المراد به عند الحكيم ان من شانه بما هو جسم ان يقبل الانقسام
فى تلك الابعاد او من شانه او يفرض فيه ذلك فهذه الاملاك الجسمية وحقيقته من الجسم وغيره
من المعانى من الاعراض المفارقة لبعض انحاء وجوده كما ان معنى الجوهر الذى يصلح ان يكون جنسا
لافراده المحصلة النوعية هو كون الماهية بحيث يكون وجوده الخارجى لا فى موضوع لا كونه بالفعل
لا فى موضوع والا لم يكن ماهية الجوهر التى فى موضوع الذهن جوهرا بل هذا المعنى من العوارض
الغير اللازمة لماهية الجوهر بما هو جوهر فكذا يجب ان يفهم معنى الجسم ويفهم ويعرف به وهو انه
الجوهر الذى كماله الاول وصورته التى بها تمام ماهيته ان يكون بحيث يمكن ان يفرض فيه
تلك الابعاد او الاقسام على الوجه المذكورة وهو اى الجسم بسبب هذا الكمال وهذه الصورة
هو الجسم لا من جهة شئ من الابعاد الموجودة او المفروضة كالنهايات وما بين النهايات
فانها كلها اعراض وكذا الاشكال والاوضاع لانها تابعة للنهايات وتوابع الاعراض اولى
بان يكون اعراضا والعرض لا يجوز ان يقوم الجوهر لانه تابع للجوهر سواء كان على نحو تقوم
الجنس للكل من جهة الماهية او كتقويم الفصل للجنس من جهة الوجود وكذا تقويم الصورة
للمادة كما يجئ ويظهر من قوله كذا صورته وهو بما هو ما هو ان تعريف الجسم بانه الجوهر الذى
من شانه ان يفرض فيه الابعاد المذكورة والانقسام فيها حد لا رسم ولهذا البيان يقع الاكتفاء
فى التعريف بذكر الجوهر وبعدما وضع ما ابقاء لتمام الحد وقد يقال وقع ذكر الهيئة فى الجهات الثلث
والقبول للابعاد الثلثة فى التعريف ليكون احترازا عن الخطوط والسطوح الجوهرية منفصلة
كانت فى ذاتها او متصلة على مذهب القائلين بها او المجوزين لها وقوله وربما لزم بعض الاجسام
شئ منها او كلها الفظ كلها مضروب معطوف على بعض والضمير راجع الى الاجسام التى ربما
لزم شئ منها من هذه الامور الوضعية بعض الاجسام كالمحاور والسطوح للافلاك وربما لزم

برهان

شئ منها كل الاجسام كالنهايات السطحية اذ ما من جسم الا ويلزمه سطح ما للزوم التناهي وقوله ربما لم يلزم بعض الاجسام شئ منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام شئ منها او بعضها معناه ان بعض الاجسام كالعنصريات بحيث اما ان لا يلزم شئ من هذه الابعاد والنهايات او يلزم بعض دون بعض فانه لو اريد ملزوم شئ من الابعاد والنهايات لزوم لتشخصه فلا لزوم اصلا لشئ منها في بعض الاجسام كالعناصر وان اريد ملزوم ما هو اعم من لزوم تشخصه او جنسه فالسطح بمعناه الجنسي لازم للبعض ولو انك اخذت شمعة فشكلتها بشكل آه يريد بيان عرضية الابعاد والكمية كلها سواء كانت من باب السطوح او الخطوط بانك اذا اخذت شمعة واحدة وشكلتها بشكل معين كالمكعب مثلا عرضت لتلك الشمعة نهايات وابعاد مخصوصة بين تلك النهايات بعضها متساوية وبعضها متفاضلة ثم اذا غيرت ذلك الشكل وشكلتها بشكل اخر بطلت هذه النهايات والابعاد كلها وربما تطلب نوعها ايضا كما اذا ابدلت المكعب بالكرة فانه لم يبق شئ منها اصلا الا السطح المطلق الجنسي والمقدار التعليمي الجنسي مع ان جسمية الشمعة باقية بالشخص فثبتت عرضية هذه الابعاد والنهايات والمقادير كلها اذ لو كان شئ منها مقوما للجسم لم يبق الجسم واحدا بتشخصه عند زوال ذلك الشئ بتشخصه فكيف بزواله بنوعه كالسطح فان السطح المستوي يخالف بالنوع السطح غير المستوي واما المقدار التعليمي الجسمي وهو كونه بحيث يمسح بكذا وبكذا فانه وان اشتبه على كثير من الناس تبدله بتبدل اشكال الشمعة بل زعموا انه باق في الحالين واحدا بالعدد حيث يروا ان ممسوحا في الحالين اي مضروب اجزاء مقدارها بعضها في بعض شئ واحد لكن ذلك لا يوجب التماثل في النوع فكيف البقاء بالعدد بل الحق ان المقدار الجسمي طبيعة مبهمة جنسية والمشكلات المختلفة كالكرة والمخروط والمكعب وغيرها انواع متخالفة تحتها لا تحصل لها بفعلها ولا فرض وجودها الا لشئ من هذه الحدود المقدارية والمقولات التكثير الاتصالية

قال الفرق اذ كان جسم كالفلك يلزمه ابعاد واحدة او اشارة الى جواب ايراد على الاستدلال مع عرضية الابعاد والمقادير بتبدلها على الجسم الواحد مع بقائه بعينه من انه

كيف يجري هذا الاستدلال في الفلك ونحوه حيث لا يتبدل شئ منها على الفلك بل يبقى كلها واحدة بعينها فنقول واحدة صفة للابعاد اذ الكثير قد يوصف بالوحدة والكثير ايضا كما يقال عشرة واحدة وعشرة كثيرة فاجاب عنه بان وجودها بالفعل وعدم تبدلها في الفلك مثلا ليس مما يقتضيه طبيعة الجسم بما هو جسم والا لم يوجد في العالم الا وفيه تلك الابعاد بل انما يقتضي في الفلك تلك الابعاد طبيعة اخرى كالنفس محصلة لنوعية الفلك هي كمال اول للفلك بما هو فلك حافظة كالاته الثابتة وايضا لما ثبت عرضيتها للجسم الطبيعي في موضع كالشمعة ثبت في الجميع لان الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة فلا يمكن ان يختلف افرادها في المقوم في التقويم لشئ بعينه وكذا الابعاد طبيعة واحدة اذ كل منها لا يمكن ان يختلف افرادها بالتقدم والتأخر والكمال والنقص عند محصلي المشائين فلا يمكن ان يكون بعضها ايضا جوهرا مقوما للجسم وبعضها عرضا متقوما به ثم لقائل ان يقول الامتدادات المتصلة اذا كانت موجودة بالقوة فاذا الجسم في اتصاله وانفصاله بالقوة وليس شئ منهما لازما للذات فهو في ذاته لا متصل ولا منفصل كالهيولى مع انه جوهر متصل هف فنقول ان الاتصال لفظ يقال بالاشتراك الصناعي على الخطوط والمقادير وعلى الصورة المحصلة لماهية الجسم بما هو جسم فالاتصالات الخطية المقدارية موجودة في الجسم بما هو جسم بالقوة اي بالامكان لا بالوجوب وكذا مقابلاتها واما الاتصال بالمعنى الاخر فهو موجود بالفعل دائما ضرورة ما دام الجسم موجودا لانه الصورة الامتدادية الجوهرية وهذا الاتصال عبارة عن نحو وجود الجسم بخلاف الاتصال المقداري فانه عبارة عن تقدر ذلك الوجود لتشخيصه الجسم الواحد الشخصي بهذا المعنى ووجوده ووحدته الشخصية كلها شئ واحد كما ستطلع لك من كلامه فالجسمية بالحقيقة صورة الاتصال القابل لما قلناه من فرض الابعاد آه لما علمت ان هذه الابعاد والمقادير يمكن تواردها على الجسم مع بقائه بتشخصه فاذن كلها من قبيل الاعراض لكن يجب عليك ان تتأمل ان موضوع هذه الامتدادات والاتصالات العرضية المتقدم وجودها على وجوده لا بد ان لا يكون امرا عقليا والا لم يكن من شأنه قبول هذه

هذه الابعاد ولا ان يكون اجزاء لا يتجزى لبطلانهما فى انفسهما ولامتناع قبولها للابعاد المتصلة
اذ الحال فى المنقسم الى ما لا ينقسم منقسم الى ما لا ينقسم كك ولا ايضا امرا لا متصلا لتاخر وجود
هذه الاشياء عن موضوعها والمبهم لا وجود له بالاستقلال حتى يصير موضوعا فاذن لا بد من
ان يكون موضوع هذه الابعاد والمقادير التى هى من باب الاعراض جوهرا متصلا فى نفسه بمعنى
اخر لا بالمعنى الذى ثبت عرضيته والا لكان الكلام عائدا من الابتداء من انه كيف يكون حالا
فى موضوع غير قابل للابعاد والانقسامات فيلزم اما التسلسل واما وجود موضوع جوهرى
متصل فى ذاته مهيئ لعروض الابعاد والمقادير المتواردة عليه فان قلت فيما نقول انه اتصاف
الهيولى بالصورة الاتصالية والهيولى لا حظ لها فى ذاتها لا من الاتصال ومقابله فكيف حالها
الامتداد فيما لا امتداد له قلت لو كانت الهيولى موضوعة للصورة والصورة عرضا متاخرة الوجود
عنها او كانت الهيولى فى ذاتها متعينة الوجود بان لا ينقسم كالعقل او كالجوهر الفرد لكان الاشكال
واردا غير مندفع ولكن ليس الامر كك فانها فى ذاتها امر مبهم الوجود انما يحصل ويتقوم فى الخارج
باحدى الصور المفيدة لها الوجود والنوع وليس لها فى نفس الامر ثبوت فى الوجود مطلقا انما
ذلك بحسب اعتبار العقل كحال الكلى الطبيعى بالقياس الى تعينات الافراد فان الكلى كالانسان
ليس له فى ذاته تعين زيد او عمرو او غيرهما ولا هو متعين بمقابلات التعينات ولاجل ذلك
يقبل الجميع لانها محصلات لانحاء وجوده ولو كان له بحسب ذاته مرتبة سابقة فى الوجود على
وجود هذه التعينات المتخصصة لما صح قبوله شيئا منها هكذا حقق فى هذا المقام فانه من مزال
الاقدام اذا تقرر هذا فنقول ان الشيخ اراد بالجسمية ما به يكون الجسم جسما مطلقا وقوله
بالحقيقة صورة هذه الاتصال الجوهرى اراد به المتصل بذاته الممتد فى جهات من دون قيام
مبدا الاتصال والامتداد بذاته بمعنى ان متصلية وممتدية نفس وجوده فهو متصل بحسب
واتصال باعتبار اخر اما كونه متصلا فلانه شى ذو اتصال اعم من ان يكون اتصاله بغيره
او بنفسه واما كونه اتصالا فلانه ليست متصلية بامر زايد عليه بل بنفس ذاته كما ان اجزاء
الزمان متقدمة ومتاخرة بذواتها لكن منها تقدم وذو تقدم او تاخر وذو تاخر باعتبارين

وهذا

وهذا المعنى كما علمت غير المقدار مطلقا سواء كان خطا او سطحا او غيرهما وغير الجسمية التعليمية
بخصوصها لما ثبت عرضهما جميعا فى مثال تشكل الشمعة الواحدة وهى من مقولة الكم والجسم
الذى هو القابل لهذه الابعاد والمقادير من باب الجوهر فهذا الجسم المعين المتخصص من حيث
له هذه الصورة الاتصالية الجوهرية لا يخالف جسما اخر فى شى من الاحوال العارضة للكم بما هو
كم او المقدار بما هو مقدار كالكبر والصغر والمساواة والمعدودية والعادية او التشارك او الصمم
او الجذرية او الجذورية او المكعبية او غير ذلك من عوارض الكم المتصل والمنفصل فلا يقال انه
مساو لجسم اخر او نصفه او ضعفه او عاده او معدوده او جذره او مجذوره او مضروبه فى نفسه
او مكعبه او مشاركه او مباينه بوجه او مباينة وانما له شى من هذه الاشياء من حيث هو متقدر
ومن حيث هو ذو جزء او اجزاء يعد جزء منه وانما قيد الجزء بكونه عادا لان للجسم الاجزاء
المفروضة فى المتصل بالمعنى الجوهرى فانه ايضا قابل للانقسام والتجزى لكن على الوجه الكلى الخط
لا بحسب جزء منه بعينه عادله لان هذا من خواص الكم قوله وهذا الاعتبار اى كون الجسم بحيث يكون
مقدارا او بحيث يكون ذا جزء له عاد غير اعتبار الجسمية التى هى من باب الجوهر وكون الجوهر بحيث
يمكن ان يعرض فيه الابعاد   وهذه الاشياء قد شرحناها هنالك بوجه ابسط
يحتاج ان يستعين به اشارة الى ما ذكره فى الفصل الذى ابتدا القول فيه بالكمية من فصول
المقالة الثانية من الفن الثانى الذى فى احوال المقولات من المنطق وهو قوله والجسم الواحد
قد يوجد بحيث يعرض له ان يختلف بحسب الكمية ولا يختلف بحسب الصورة فان الشمعة
اى شكل شكلتها يحفظ عليها كونه ان يكون بحيث فرض ابعاد ثلثة مطلقة فيها على الصورة التى
ولا يختلف فيها ويختلف مع كل شكل التحدد وتعين فيها من الابعاد طولا وعرضا وعمقا بالفعل
او بالقوة اذا حدد ذلك الشكل فانه ان شكل الشمع بشكل كرة كان عرضها الشبه ابعاد محدودة
وهى غير المحدودات المعينة التى يقبلها اذا كان شكله شكل مكعب وذلك لكية الماء قد يحفظ
جوهره ماء ويزيد حجما عند التخلخل فيكون قد ثبت له جوهرية النوعية فضلا عن الجسمية
العينية ويتغير مقداره الحسى وليس لقايل ان يقول ان الجسم الكروى اذا تكعب فان ابعاده

لم يتغير اذ هو مساو ولما كان اولا في المساحة وانك ستعلم ان المساوي يقال لما هو مساو بالفعل
ولما هو مساو بالقوة وان امثال هذه الاشكال لا مساواة لها بالحقيقة بل بمعنى ما يقال ربما
من ذلك انهما في قوة المتساوية والذي بالقوة غير موجود بعد والجسمية بالمعنى الاول لا تقدر
شيء والنسبة لان المقدر يجب ان يكون مساويا للمقدار او مخالفا له اصغر منه او المساوي للمقدر
لا تقدر بالمساوات بما يخالف المقدر والاصغر يكون مخالفا لما يقدره فما يقدره لا يكون غير
مخالف بجميع ما يجانس مقدره وكل تقدير فلا يتغير هذا المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما
ان يكون مقدرا او مقدرا فاذا انما يقع تقدير الاجسام بذلك المعنى الذي لا يخالف به جسم جسما
فليست الصورة الجسمية هي الجسمية التي هي الكمية التي عرض هي جسمية بمعنى اخر وهي ما اشرنا
اليه وان كانت قريبة من الصورة الجسمية وسوية اياها فكذلك ستجد اشياء تشبه الكيفية
وليست بكيفية والسطح ايضا لصورة غير الكمية التي فيه وتلك الصورة انه بحيث يصح ان نفرض
فيه بعدان على الصفة المذكورة وذلك لا لاجل انه نهاية شيء ما يصح فيه فرض ثلثة ابعاد
هذه الصورة ليست بخارجة عن الوضع وعن الحاجة الى الموضوع ايضا وما كميته فتطلق كمية
الجسم لكن هي كمية ثابتة لا يتبدل لا كما في الجسم وليس اذا كان للسطح صورة يلزمها او يقومها
الكمية يجب ان يكون السطح جوهرا فانا قلنا ان لكل صورة لنوع من الانواع يلزمه عرض هو خواص
بل ذلك لخصوصة الجسم فحاله فيكون الجسمية التي هي من باب الكمية يلزم الجسمية التي هي الصورة
لما يلزم الجسم من التحدد فيكون صورة الجسم اذا جردت بكميتها او جردت منها الكمية ماخوذة
في الذهن سمى المجرد جسما تعليميا انتهى هذه المعاني وما نقلناه ايضا سابقا عند الكلام
في تحصيل موضوع الحكمة الالهية وتعيينها هي الامور التي حكم الشيخ بالاحتياج الى استعارتها
في الفرق بين معنى الجسم اعني الطبيعي والتعليمي وهذا ما يكون الجسم الواحد
الجوهري غير موجود بما هو متغير او مقدار جسمي ما يوجد الواحد المعين كالماء مثلا يتخلخل
اى يزيد مقدار جسميته شيئا فشيئا بالتسخين ويتكاثف اى ينقص مقدار جسميته على التدريج
مع بقاء جسميته بالمعنى الجوهري بحاله من غير اختلاف ولا تغير في ذاته كما هو شان موضوع

المنفصل

حركات الواقعة في مقوله واعلم ان الذين ينكرون بان للجسم معنى اخر غير المقدار ولا
الحقيقي معنى اخر غير المتكاثر سوى كون الشيء بحيث يكون لاجزائه الوهمية حدود مشتركة
يكون نهاية جزء وبداية جزء اخر وهو فصل الكم ينكرون الحركة في الكم ويضطرون انفسهم
الى نفي التخلخل والتكاثف في الاجسام مع ان المشاهدة حاكمة بوقوعهما كما عند انصداع
ماء القارورة او انشقاق القماقم الصياح الواقعة في النار وانكسار الاواني في البرد الشديد
ولهم في التفصي عن ذلك تكلفات شديدة واعتذارات بعيدة عن الانصاف وانت
قد علمت وجود المتصل بالمعنى الاخر الذي هو المقوم للجسم الطبيعي بالبرهان الذي اقمناه
على ذلك فالجسم الطبيعي جوهر بهذه الصفة واما قولنا الجسم التعليمي اه يريد
بيان نحو وجود الجسم التعليمي وكيفية عروضه للجسم الطبيعي واعلم ان المذاهب فيه سوى
كونه عين الجسم الطبيعي كما زعم اتباع الرواقيين ثلثة احدها انه عبارة عن الصورة الجسمية
من حيث تعاينها المقدار اي فالجوهر الجسماني من حيث كونه قابلا لفرض الابعاد مطلقا
جسم ومن حيث انه محدود ومقدر بمقدار معين الساحة هو جسم تعليمي فههنا امر واحد
في الجملة عرض له التعين في المقدار فذات التعين من حيث ذاته هو الجسم الطبيعي ومن حيث
تعينه هو الجسم التعليمي فالمغايرة بينهما بحسب اخذ الذهن لا في الوجود وفيه انه يلزم
حصول نوع من انواع مقولة الكم اي اعتباريا او مركبا من جوهر وعرض وثانيها انه
مقدار متصل في ذاته لا باتصال الجسم لكن معنى اتصاله هو كونه ذا اجزاء وهمية متشاركة
الحدود سواء كان في النفس مجردا عن الجسمية الجوهرية او في الوجود مقترنا بها فالجسم التعليمي
بهذا المعنى عارض في ذاته للجسم الطبيعي واما بالمعنى الاول فهو وان كان عرضيا له اذ فيه
زيادة ليس في ذات الجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي الا انه ليس بحيث يقال انه عارض في
ذاته وبالجملة العارض في المعنى الثاني تمامه عارض بخلاف العارض في المعنى الاول
ولا يبعد ان يكون مراده بقوله فالجسم التعليمي هو بلاد المعنيين حيث ما اتى بلفظ التشبيه
في كونه عارضا وثالثها انه عبارة عن مجموع ابعاد الثلثة اعني الطول والعرض والعمق كانه

لا يراد بالابعاد الخطوط بل المراد من كل منها امتداد فى احدى الجهات من غير اشتراط ان يكون معه اخر او اخران ليكون سطحا او جسما او يكون مجردا عن غيره ليكون خطا وهذا نرى وعلى اى الوجوه فالسطح نهايته والخط نهايته وكما ان الجسم التعليمى ينتهى بالسطح والسطح ينتهى بالخط وجميع هذه الثلثة من باب الكم فكذلك ينتهى الجسم الطبيعى بالسطح والسطح ينتهى بالخط وليس شى من هذه الثلثة من باب الكم فلكل من الجسم والسطح والخط معنيان مختلفان لكن الجسم باحد المعنيين جوهر وبالمعنى الاخر عرض بخلاف الاخرين فان كلا منهما بكلا المعنيين عرض الا ان السطح باحد الاعتبارين عرض فى جوهر وبالاعتبار الاخر عرض فى عرض هو الجسم التعليمى والخط باحد الاعتبارين عرض فى عرض فى جوهر وبالاخر عرض فى عرض فى عرض وقد علمنا الفرق بين معنى السطح فى العبارة المنقول له عن قاطيغورياس وسياتى ايضا ايضاح ذلك فى مباحث الكم فى هذا الكتاب وكذا الفرق بين معنى الاتصال المنسوب الى الجسم الطبيعى والاتصال المنسوب الى المقادير حاسيا فى موافقا الماقرا به فى المنطق ولا باس بذكر ما افاده الشيخ هنالك من معانى المتصل ليكون سببا لمزيد الاستبصار قال لكن المتصل اسم مشترك قد يعرض لمن لا يحصل كثيرا على ان مفهومه معنى واحد فيقع منه غلط فى معانى المتصل فمنه ما هو فصل الكم والكبير ومنه ما هو عرض يلحق الاعظام من حيث هى اعظام ومنه ما هو عرض يلحقها من حيث هى طبيعة واما الذى هو فصل فمن خاصيته ان يقال على المقدار الواحد فى نفسه وحده انه الذى يمكن ان يفرض له اجزاء يجمع بينها احد مشترك هو نهاية لجزئين منها وباعتبار اخر نهاية لاحدها وبداية للاخر فيقال لهذا الكل انه متصل وليس الشرط فيه ان يكون هناك قطع وجزء بالفعل بل الشرط فيه امكان هذا التوهم وهذا معنى المتصل الذى ينقسم اليه الكم ويقابله المنفصل ويعم معنى المتصل الاخرين انهما يقالان بالقياس الى غيرهما فيكون المتصل فيهما لا المتصل فى نفسه فيقال متصل لما يوجد فيه طرف ونهاية واحدة بالفعل هى بعينها طرف لما يقال انه متصل حتى لو كان ثَمّ اثنان بين اثنين لكان الاتصال مما سنذكر مثل الخط الذى منفصل بخط على زاوية يحدهما نقطة واحدة بالفعل ومثل الجسم الذى صار له جزءان او عرضين كسواد وبياض ماما

الانفصال

الانفصال الثالث فهو ان يكون المتصل به لازما للمتصل فى حركته لان الجسم كانت حالة عند جسم اخر انه اذا تحرك ونقل عن موضعه نقلا يلزم الطرف الذى يليه من الاخر ان يصير لاحقا معه صار فاتر يقال انه متصل به والاتصال الحقيقى بحسب هذا الوضع هو الاول وان كان انما نقل اسمه من الاتصال الى الاضافى وكثيرا ما ينقل اسم لمعنى عن اسم شى اخر فيصير بحسب ضلعه حقا بذلك الاسم انتهى ما ذكره ملخصا وهذه المعانى كلها غير معنى المتصل المذكور فى موضع اخر الذى يصلح ان يكون فصلا للجوهر وهو القابل لفرض الابعاد على الوجه المذكور فنقول اولا ان من طباع الاجسام ان ينقسم اه هذا شروع فى اثبات ان الجسم جزءا غير جسم يسمى عند المشائين بالهيولى الاولى وقد عرفوا بانها جوهر قابل للصور وهذا غير صحيح لان النفس ايضا جوهر قابل للصور ولصدقه ايضا ويحدث انه من الصور المادية ليست بجسمية كصور الافلاك والاولى ان يذكر بدل الصور الجسمانية وعرفها صاحب المطارحات بانها الجوهر القابل للصور الذى يصح عليه باعتبار ما ان يقع اليه اشارة حسية وهذا ايضا يصدق على الاجسام القابلة للصور الكمالية ثم فى جميع هذه التعاريف شى اخر وهو ان اسم الصورة بحسب بعض الاصطلاحات يعم الاعراض والهيئات فعلى هذا لم يبق فرق بين المادة والموضوع فالحق ان يقال فى تعريف الهيولى انها جوهر المستعد بذاته لاية صورة وصفة جسمانية والاستعداد الذى هو بمنزلة الفصل لها ليس المراد به الاضافة الخارجية بل منشاها وانما صح كون القوة الاستعدادية عنوانا لفصل الهيولى لانها جوهر مبهمة الذات ضعيفة الوجود غير مستقلة الحقيقة بل هى كالمعنى الجنسى بعض حقيقة الشى لا حقيقة تامة له وانما تمامها فى الوجود بالصورة كما ان تمام الجنس بحسب المعنى والمهية النوعية بالفصل فالهيولى بعض موجود كما ان الجنس بعض مهية لكن الجنس يبطل ببطلان الفصل والمادة سيما الاولى لا يبطل ببطلان الصورة بل يبقى بتشخصها متحدة بابة صورة طرات فالشجرة اذا قطعت تبطل جنسها وهو الجسم بالمعنى الذى يكون جنسا بل والاصل وهو النامى ولكن لا يبطل جسميتها الذى هو بمادة بدل الصورة النباتية التى هى مطابق فصله النامى فالمادة الواحدة بالشخص من شانها ان تتصور بصورة كثيرة مع بقائها بعينها الضعف وجودها بخلاف الجنس الواحد بالشخص

في الوجود فلا يمكن ان يتوارد عليه فصول مختلفة وهو هو بعينه الا الجنس الذي بازاء الهيولى الاولى فلا استحالة في بقائه بعينه لنقص وجوده فيكيفية تحصل ما الوجود والحاصل ان حقيقة الهيولى جوهر بالقوة مندرج فيه النقص والحاجة الى التمام ليست فيها جهة الفعلية القوة وكمال النقص وبهذا يمتاز من العلم الجوهري كعدم زيد فهو جوهر بهذه الصفة اذا عرفت هذا فاعلم ان من شأن هذه الاجسام الطبيعية سيما التي يجيبنا الناس ان ينقسم قسمة انفكاكية خارجية ولا يكون في ذلك مشاهدة ان يرى مثلا ماء صار مياها وادلاحد ان ينكر كون هذه الاجسام التي يحكم الحس بالاتصال وطرء القسمة عليها متصلة واحدة في انفسها حتى يلزم انفصال متصل واحد بل نقول هذه الاجسام المحسوسة ذوات مفاصل كثيرة وكل منها مؤلف من اجسام كثيرة وحدانيات هي متصلة في انفسها ولكنها غير محسوسة وغير قابلة لطريان الفصل على شيء منها فالذي ينفصل في الحس غير واحد ولا متصل في الحقيقة والذي هو واحد متصل واحد في الحقيقة غير قابل للقسمة الانفكاكية وقد تكلمنا على ابطال هذا بالبيانات الطبيعية اعلم انه ذهب جمع من القدماء منهم ذي مقراطيس الى ان ما يشاهد من الاجسام المفردة كالهواء والماء مثلا ليست بسائط على الاطلاق بل انما هي حاصلة من تماس بسائط صغار متشابهة الطباع في غاية الصغر والصلابة غير قابلة للقسمة الانفكاكية بل الوهمية والفرضية فقط وبهذا ذهبتها اجساما يمتاز هذا المذهب عن المذهب القائلين بالاجزاء التي لا يتجزى ثم اختلفوا في اشكالها فذهب الاكثرون منهم الى انها كرات لبساطتها والتزموا القول بالخلاء وقيل انها مكعبات وقيل مثلثات وقيل مربعات وقيل على خمسة انواع في الاشكال فللنار هو اربع مثلثات وللارض مكعب وللهواء مجسمات ذو ثماني قواعد مثلثات وللماء ذو عشرين قاعدة مثلثات وللفلك ذو اثنا عشر قاعدة هذا ما نقله الخطيب الرازي وذكر الشيخ في الطبيعيات انهم يقولون انها مختلفة الاشكال وبعضهم يجعلها مختلفة الانواع وقد قرر بعض المتاخرين الدليل في بطلان هذا المذهب بان تلك الاجزاء لما كانت متشابهة الطبع باعترافهم جاز على كل منها ما جاز على الاخر وعلى المجموع الحاصل من اجتماعها والقسمة الانفكاكية مما يجوز على المجموع فيجوز على كل جزء اذ لو امتنعت على الجزء نظرا

الى ذاته لامتنعت على المجموع وليس كذلك وبطلانه يستلزم بطلان المقدم وهو ليس مبنيا اما اولا فلان مبناه على التسليم للخصم انها متشابهة الطبع فيكون البيان جدليا واما ثانيا فلان صحة البيان على تقدير تساويها في الطبع الموقوف على تساوي هذه الاجسام المحسوسة في الطبيعة وهو غير ثابت ولا هم معترفون به فان هذه الاجسام المحسوسة لا شبهة في انها مختلفة الطبايع فاذا كان مباديها متفقة كلها فلم لا يكون الكل المجموع هو العدد الحاصل من انضمام الاجزاء المادية بعضها مع بعض من غير ملاحظة الصورة السارية في الجميع فليس لها طبيعة متأصلة لها وحدة حقيقية حتى يحكم عليها بانها مساوية بغيرها او مخالفة في الطبيعة وكان اخذ هذا الحكم عن قول الشيخ في الاشارات ان القسمة بانواعها تحدث في المقسوم اثنينية تساوي طباع كل واحد من الاجزاء طباع الكل وطباع الخارج المساوي له ولم يعلم ان المراد منه القسمة الواردة على الجسم المفرد بما هو جسم والجسمية طبيعة واحدة مشتركة بين الاجسام فلا يخفى فساده بناء على ما بيناه اذا عرفت هذا فاعلم ان الشيخ ابطل هذا المذهب باقسامه اي القول بتركيب الجسم المحسوس من اجزاء هي اجسام غير قابلة للقسمة سواء كانت مختلفة الاشكال او متفقة لاستلزامها وجود الخلاء واما ههنا فيريد ابطال القول بتلك الاجسام على جميع الاحتمالات سواء كان مما يسلمه الخصم او لا سيما ما هو اصعب اشكالا واعسر دفعا من تلك المذاهب ببيان شامل كاف لابطال الجميع على نمط فلسفي واسلوب حكمي غير جدلي ولذلك فان قال قايل انطباعها وان اشكالها متشاكلة او تقرير ما ذكره ان القايل بوجود هذه الاجسام الصغيرة لا يخلو ان يجعلها بحيث لا ينقسم اصلا او ينقسم في الوهم دون الخارج فعلى الاول يرجع وجودها الى وجود الجواهر الفردة فلم يكن اجساما ولا ما يتألف من تركيبها الاجسام وعندهم انها اجسام ومبادي اجسام هذا خلف وعلى الثاني وهو تجويز انقسامها وهما فلا يخلو اما ان يكون مخالفة لحال القسمين الوهميين في انها لا بعينها لحال الجسمين المنفصلين في انها لا يتصادقان امرا طبيعيا جوهريا لهذه الاجسام بما هي اجسام او لسبب خارج غير طبيعة المشتركة فان كان الثاني فلا يخلو اما ان يكون ذلك السبب ما يتقوم

بكون م والجزء المادي متفقين في الطبيعة وان كان من الكل دم

به اصل الطبيعة والجوهر نوعا موجودا بالفعل كالمادة بالصورة والعرض بالمحل او مباين مقوم
فعلى الاول يلزم عدم تعدد الاجسام وكون الاجسام كلها منحصرة في واحد بلا كثرة انفصالية وهو
ظاهر البطلان وعلى الثاني من الثاني كانت حاجتها من حيث الطبيعة الجسمية والنوعية الى الانفصال
منفصلين والاتصال المتصلين فيكون الاجسام من حيث جواهرها النوعية قابلة للانقسام الخارجي
اذ المانع عن الانقسام خارج عن طبايعها المختصة والمشتركة جميعا وهذا القدر اى كون
الاجسام ممكنة الانقسام في ذاتها وان لم ينقسم لمانع خارج سواء كان لازما او عارضا يلازم
يكفينا لما نحن بصدده وهو اثبات جوهر في الجسم ابسط منه وعلى الاول من الثاني وهو كون
السبب المانع للافتراق عن الالتحام والالتحام عن الافتراق مقوما لهذه الاجزاء سواء كان
نقومها داخلا في طبيعة كل منهما ومعبرا بان يكون نسبته اليها نسبة الفصل الى النوع
او نسبة الصورة الى المركب او نقومها داخلا في وجوده فقط فيكون نسبته اليها نسبة
الصورة الى المادة يلزم اولا ان ذلك خروج عن مذهبهم حيث يلزم كون هذه الاجسام المتخالفة الطبايع
متخالفة الجواهر وهؤلاء لا يقولون به وثانيا ان هذه الاجسام وان فرض كونها مختلفة
الطبايع والانواع الا انها متفقة في الجسمية المشتركة فهي طبيعة واحدة نوعية في ذاتها وان كانت
باعتبار اخر جنسا للاجسام المتخالفة الطبايع وسيجيء اثبات نوعيتها في هذا الفصل فهي من
حيث جسميتها المشتركة غير مستحيلة الانقسام الخارجي وان كانت من حيث نوعيتها الكمالية
ممتنعة عن ذلك لاجل طبيعة اخرى خارجة عن الجسمية داخلة فيها وهذا مما لا يمنع عن كون
الجسمية بما هي جسمية يقبل الانقسام عندنا فان قولنا في الفلك مثل هذا القول من ان له
طبيعة خاصة غير الجسمية المشتركة تمنعه عن قبول الانقسام الانفكاكي والذي لنا الافتقار
اليه في اثبات ما نحن بسبيله هو ان الطبيعة الجسمية بما هي تلك الطبيعة غير ممتنعة عليها
الانقسام بل لها في طباعها ان تقبل الفصل بعد الوصل والوصل بعد الفصل فاذن ثبت ان
هذه الاجسام غير ممتنعة من حيث جسميتها عن قبول الافتراق عن الالتيام والالتيام عن الافتراق — قوله
بقي ههنا احتمال اخر وهو كون حال القسمين الوهميين مخالفا لحال الجزئين الخارجيين في الافتراق

والانفصال انما كان من جهة طبيعة تلك الاجزاء الخاصة بها البسيطة لا بسبب امر اخر مقوم او غير
مقوم لاحتمال كون الجسمية عرضا عاما لها وكان الشيخ انما لم يرجع الى ابطال هذا الاحتمال
لظهور فساده لان الجسمية امر مشترك ذاتي للاجسام كلها اذ لا يعقل جسم الا ويتصور كونه جوهرا
قابلا للابعاد ثم لو فرض ذلك فلا شبهة في ان الجسمية معنى واحد ليس اشتراكها بين الاجسام بمجرد الاسم
فهي سواء كانت ذاتية او عرضية طبيعة واحدة متكثرة الافراد فنقول ان لم تكن قابلة للانقسام في
ذاتها ممتنعة عن قبول القسمة لكان نوعها منحصرا في واحد ونوعها متكثر هذا خلف فثبت ان الجسمية
قابلة للانقسام فاذا انقسمت كان موضوعها منقسما لا محالة فالبرهان متوقف على كون الجسمية طبيعة
نوعية متحصلة ليست كاجناس البسايط الخارجية كاللون مثلا الذي لا تحصل له خارجا الا في ضمن
السواد والبياض وغيرهما من الانواع البسيطة اللونية واعلم ان ههنا شبهة مشهورة وهو ان
مبنى هذا الاستدلال وهو ان الطبيعة النوعية لو كانت ممتنعة عن قبول الانقسام لكانت منحصرة
في فرد واحد بحيث يكون افرادها متكثرة فيكون قابلة للقسمة على استعمال لفظ مشترك بين المعنيين
في الوصفين مكان معنى واحد فان ما يقبله هذه الاجسام الصغار ولجزائها الوهمية ليس الا
انفصالا خلقيا وانفصالا قطريا وما يقاس عليهما من نحو بناء الالتحام الاجسام وانفتاق الاجزاء
صنفان طارئان وكذا لفظ القبول في الاولين بمعنى الاتصاف الجامع للفعلية والوجوب
وفي الاخيرين بمعنى الاستعداد المتجدد الذي لا يجامع الفعلية فمقتضى اطراد حكم الطبيعة الواحدة
في افرادها هو جواز حصول الانفصال في الابعاض بدل الاتصال وحصول الاتصال بين الاجسام
بدل الانفصال في اول الفطرة ولا يكفي ذلك في تمهيد اثبات الهيولى الاولى وايضا لفظ الانقسام
في انقسام الكلي الى الجزئيات وفي انقسام الكل الى الاجزاء ليس بمعنى واحد فان الاول عبارة
عن انضمام قيود متخالفة الى طبيعة نوعية او جنسية ليحصل بحسب كل انضمام فرد شخصي او نوعي
والثاني عبارة عن تجزية واحد شخصي او نوعي الى ابعاض فاين يلزم من قبول الطبيعة لاحدهما
قبولها للاخر الا يرى ان الانسانية قابلة للانقسام بين افرادها وليس فرد منها قابلا للانقسام
الى انسانين والوجود ايضا طبيعة واحدة قابلة للانقسام الى الافراد وليس وجود واحد شخصي

يمكن ان يصير وجودين وهذه الشبهة مما استصعب المتأخرون دفعها وبعضهم ذكر ما الجوهر بتحقيق

ماهية اقول انها تندفع باعمال القاعدة التى ذكرها الشيخ فى الاشارات وحاصلها ان كل طبيعة

نوعية لها افراد متعددة فليس منشأ اختلافها التشخصى ووحدتها وتعددها نفس تلك

الطبيعة او لازما من لوازمها والا لما تعددت بل العلة عرض مفارق وكل عرض كذلك يجوز

مفارقته مع بقاء موضوعه فيجوز طريان الوحدة والكثرة على ذات الموضوع بان يصير الواحد

متعددا او المتعدد واحدا نظرا الى نفس تلك الطبيعة المتفقة فالاجسام الفلكية او غيرها مما

ما هى اجسام لاتفاقها فى الجسمية وهى طبيعة نوعية لا تأبى الوحدة والكثرة ولا الانقسام الا لمانع

خارج صورة كان او عرضا ويمكن ايضا ان يتمسك فى ابطال هذا الرأى بوجود التخلخل والتكاثف

تحقيقيين كما يدل عليه المشاهدة او بان كلا من هذه الاجسام ان كان بسيطا ذا طبيعة

واحدة يكون كرى الشكل فيحصل بينها فرج خالية فى الخلاء محال وان كان مركبا من اجسام مختلفة

الطبائع لم يكن متصلا واحدا والمفروض ان كلا منها متصل واحد هذا خلف وايضا اجزاؤها

متداعية الى الانفكاك والرجوع الى احيازها واشكالها الطبيعية فيلزم ما لزم اولا من امكان الانقسام

الخلاء قال فنقول اولا قد حققنا ان الجسمية من حيث هى جسمية ليست غير قابلة

فى كل طباع الجسمية ان يقبل الانقسام اه يريد اثبات الهيولى فاعاد اولا ذكر المقدمة المحققة

عنده بالبرهان المذكور وهو ان كل جسم من حيث جسمية وكونه جوهرا متصلا قابلا لوجود

الابعاد فى طباعه قبول القسمة الخارجية والطباع يقال للمصدر الصفة الذاتية اللازمة للشى

وهو اعم من الطبيعة لانها قد تخص بما يصدر عنه الحركة والسكون فيما هو كائن فيه اولا فبالذات

لا بالعرض من غير ارادة فادرج لفظ الطباع ههنا بدل الطبيعة لكونه انسب بالصورة الجسمية

اذ مبدأ الحركات والسكونات الذاتية ليس الا الطبيعة المنوعة للاجسام ثم قال فيظهر من هذا

ان الصورة الجسمية والابعاد قائمة فى شى وذلك ان هذه الابعاد هى الاتصالات انفسها اه يعنى

لما ثبت ان كل جسم من حيث جسميته قابل للانقسام والانفصال ظهر منه ان الصورة كل جسم و اعاده

المقدارية قائمة لا بانفسها بل فى شى اخر هو المعنى بالهيولى وذلك لان هذه الابعاد المقدارية اما نفس

الاتصالات ان كان المراد بالاتصال ما هو فصل الكم واما اشياء عارضة للاتصال ان كان بالمعنى

الذى هو فصل الجوهر فانك قد علمت ان الاتصال بالمعنى الذى هو فصل الجوهر ليس من مقولة

المضاف يطلق على معنيين احدهما كون الشى بحيث يشارك اجزاؤه فى حدود مشتركة وثانيهما

كون الشى بحيث يعرض الابعاد على الاطلاق فاذا اطلق المتصل بالمعنى الاول على الصورة الجسمية

كان اتصالها معنى عارضا لها وكانت تلك الابعاد اتصالها وكانت الصورة قابلة لهذا الاتصال

ومقابلة فى ظاهر الامر كما تظهر من تشكلات الشمعة واذا اطلق عليها الاتصال بالمعنى الاخر

الجوهرى كانت متصلة بذاتها لا بامر عارض وليست ذاته قابلة لهذا الاتصال ومقابله اذ

الشى لا يكون قابلا لنفسه ولا لمقابل نفسه وعلى اى الوجهين ليست الابعاد الكمية مما يعرض

لها الاتصال والانفصال الا بالمعنى الاضافى دون المعنى الحقيقى لانه ان كان المراد الاتصال الجوهرى

فكيف يعرض للجوهر العرض وان كان المراد الاتصال الكمى فكيف يعرض الكم لنفسه او

المقابلة فان لفظ الابعاد اسم لنفس الكميات الاتصالية لا للامور التى هى معروضة للاتصال

لان تلك الامور هى ذوات الابعاد لا الابعاد انفسها وسيحقق الشيخ هذه المعانى فى المقالة

فى المقالة الثالثة وبالجملة فالاتصال والمتصل بذاته باى المعنيين اريد يستحيل ان يبقى بعينه

وقد عرض له الانفصال لان الشى لا يمكن ان يقبل مقابله كما لا يمكن ان يقبل نفسه فكل متصل

بذاته اذا انفصل بطل وكذا كل اتصال بعد اذا انفصل بطل ذلك البعد وحصل متصلان

اخران وكذا اذا احدث اتصال بين جسمين اعنى الاتصال بالمعنى الحقيقى الذى هو اما فصل

الجوهر او فصل الكم لا المعنى العارض الذى هو من باب الاضافة كما بينه الشيخ فى فاطيغورياس

وقد نقلناه فيما تقدم حدث متصل اخر وبعد اخر وبطل كل واحد من المتصلين والبعدين

الذين كانا قبل الاتصال بخاصيته اى بما يختص به من هويته ولا زيد لانه بطل بالكلية لا

ان بقى منه شى مشترك بينه وبين ما يحدث بعده منه لانا نحكم بالبديهة ان الماء الجزئى

اذا صار فى انائين لم ينعدم بالكلية بمجرد الانفصال وكذا نعلم انهما فى الانائين اذا عادا فى

بحر لم ينعدما بالاتصال فاذن قد ثبت ان فى الاجسام شيئا غير الاتصال وغير المتصل بذاته هو

موضوع للاتصال الجوهري ومقابله من الانفصال وكذا ما يعرض الاتصال الجوهري من
المقادير المحدودة وذلك الشيء لا محالة جوهر لتوارد الاحوال عليه مع بقائه بحاله فيكون محله
الجوهر المتصل بذاته ولابد ان لا يكون امرا متعينا بالاتصال ولا بالانفصال ولا بعدم الانقسام
والوحدة ولا بالانقسام والكثرة ولا بشيء من الصفات والاحوال المختصة بالاشياء المجردة
والمادية ليمكن له ان يكون قابلا للاجسام وعوارضها فانه لو كان في ذاته موصوفا بالصفات
المفارقات فاستحال ان يعرضه التجسم والا وضاع ولو كان له صفات الاجسام كان في ذاته
جسما فكيف يقبل التجسم والشيء لا يقبل نفسه فعلم انه غير متعين بشيء من الصفات المعينة
الا مطلق الوجود والجوهرية وهو المراد بالهيولي وانما قال انه موضوع مع ان الهيولي مادة
للاتصال الجوهري اعني الصورة الجرمية لانها باعتبار وجودها البقائي موضوع لكل صورة
جسمية حادثة وباعتبار تحصلها بتلك الصورة مادة لها واعترض صاحب المطارحات على
هذه الحجة اولا بانها بنيت على الاتصال ونحن لا نسلم ان في الجسم الا الاتصال الذي هو من
عوارض الكم وما قيل ان في الشمعة يتبدل الابعاد والاتصال واحد فيها باق بعينه فغير
مسلم فان الشمعة الطويلة اذا جعلت مستديرة اجتمعت فيها اجزاء كانت متفرقة والمستديرة
اذا طولت تفرقت فيها اجزاء كانت متصلة والاتصالات والامتدادات فيها على سبيل
فاتصال وامتداد ثابت بعينه ممنوع والوجه الثاني هو ان الاتصال المورد في حجتهم هو
ما يقابله الانفصال ويبطل بوقوع الانفصال ويعود الجسم باتصال مثله والذي يقبله
هو الجسم وكيف لا يكون مثل هذا الاتصالات المتخصصة اعراضا فانها تحدث وتبطل والهيئة
الجسمية والنوعية لا يتبدل ليستغني في قوامها عنه فان كان وراء هذا الاتصال اتصال
اخر فلقائل ان يقول هو الجسم لا غير ولا يكفيكم ان تقولوا انه لا يبقى مع الانفصال فان
الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري وان كان الجوهري يبطل بالانفصال
فلو كانت الحقيقة الجسمية تبقى مع الانفصال والوجه الثالث ان الاتصال اما ان يعني به ما
لا يتصور ان يعقل الا بين شيئين وهو الذي يقابله الانفصال فلا يصلح ان يكون جزء الامر جوهري

واما ان يعني به ما لا يستدعي ان يكون بين اثنين ويكون اصطلاحا غير ما تفهمه فهو الامتداد
وقد صرح المتأخرون ان هذا الاتصال امتداد ما جوهري ويذكرونه موضوع الاتصال الذي
هو صورة الامتداد الجرمي فيقول قائل ان الامتداد لا يقابله الانفصال وهو نفس الجسم فهو
القابل للاتصال والانفصال والوجه الرابع هو انكم اثبتم في الجسم امتدادا عرضيا هو الابعاد
الثلثة وامتدادا جوهريا هو الصورة الجرمية والامتداد من حيث هو مستمر لا يختلف فلو اقتضى
شيء منه الجوهرية لكان الجميع جوهرا وكذا جانب العرضية الوجه الخامس ان الامتداد الذي
هو الصورة اما ان يكون واقعا بالفعل في الاعيان او غير واقع فان لم يكن واقعا في الاعيان
فلا يتقوم به الجسم لان الامر العيني لا يتقوم بالامر الذهني وان كان واقعا في الاعيان فهو امتداد
حاصل فيحصل للمادة الواحدة امتدادان وهو محال ثم اذا كان فيها امتدادان وبالضرورة
هما متناهيان وكل منهما مقدار اذ لا يتصور ان يكون امتداد بالفعل وليس بمقدار واحدهما جوهر
والاخر عرضي فهل هما متساويان او يفضل احدهما فان فضل احدهما ففي مادة واحدة امتدادان
احدهما اصغر والاخر اكبر فان تقررت الى المادة باحدهما فضل الثاني على المادة فيكون بعضه
الى مادة وهو محال واذا كان الامتدادان الجوهري والعرضي متساويين في جميع الجسم
الامتياز بينهما واحد من جهة الامتداد وخصوص المقدار فالحق اولى في الجواب اما عن
ما ذكره اولا فانه لا شبهة في ان الجسم سوى الاتصال النسبي الذي من باب الاضافة بمعنى
الذين احدهما من عوارض الكم المجرد والثاني من عوارض المتكمم الطبيعي اتصالا بمعنى اخر هو
الاتصال الحقيقي وانكاره مطلقا مكابرة محضة فان الابعاد كلها سواء كانت من باب العرض
او الجوهر ليست الا اتصالات ومتصلات حقيقية لكن المتبدلات اعراض والثابت جوهر وقد
برهن على وجوده بان الموضوع للاتصال الكمي لا يمكن ان يكون امرا عريا في ذاته عن الاتصال
مطلقا كما في الهيولي نعم مادة الاتصال يجوز خلوها في حد ذاتها عنه وعن مقابله لان تحصلها
الوجودي انما يكون بشيء من الصور الاتصالية ولا وجود لها في ذاتها على الاستقلال واما عن ما ذكره
ثانيا فبان استدلاله على عرضية الاتصالات المتخصصة بانها تحدث وتبطل فالهيئة الجسمية والنوعية

باقية لا يتبدل مغالطة نشأت من الخلط والاشتباه بين الفرد والطبيعة فان الدال على عرضية الشيء
هو تبدله مع بقاء الموصوف بشخصه لا بماهيته ونوعه وهل ذلك الا كما يقال ان افراد الانسان
كزيد وعمرو وغيرهما اعراض لانها تحدث وتبطل والماهية الانسانية باقية لا تتغير فيها جواب
ما هو وما قيل ان الذي يبطله الانفصال هو العارض لا الجوهري فجوابه انه كان الاتصال
له معنيان اضافي وحقيقي كذلك الانفصال له معنيان احدهما الاضافي بازاء الاضافي
وهو المعنى الحدثي المصدري اي الانقطاع بين الشيئين ونحوه والثاني حدوث اتصالين والتقابل
حاصل بين الاتصال والانفصال باي معنى اخذا فالانفصال سواء كان معناه عدم الاتصال
عما من شانه ذلك او وجود متصلين هو مقابل للاتصال مطلقا وضد الشيء على المعنى
الذي لا يجامع معه في القابل ليس ببعيد وان كان مخالفا للاصطلاح الجديد ثم
انك قد علمت ان هذا المعنى للاتصال متغايرين يلزم بعضها بعضا كما اشار اليه الشيخ في الفصل
المنقول من قاطيغورياس فالاتصال الحقيقي اذا بطل بالانفصال بطل الجوهري ايضا وحدث
مقابل كل منهما وقوله ان كان الجوهري يبطل بالانفصال ما كانت الجسمية تبقى مع الانفصال
هو شبه المغالطة السابقة فان بالانفصال يبطل شخص من الجسمية والطبيعة في ضمنه ولا
ذلك بقاء الطبيعة في افراد اخرى واما عما ذكره ثالثا فمثل ما ذكرنا في الوجه الثاني من كيفية
التقابل بين الاتصال والانفصال وتبديل لفظ الاتصال بالاستعداد مما لا يجدينا وقد علمت انه
الاتصال باي معنى كان يكون للانفصال معنى يقابله بكلا الوجهين واما عما ذكره رابعا فانا
لو نسلم ان الاستعداد طبيعة واحدة ومفهوم واحد بل قلنا انه هنا كما في الاتصال الحقيقي اشتراكا
لفظيا يطلق تارة على المعنى الجوهري وتارة على المعنى المقداري فليس في الجسم استعدادان في جهات
الثلث بل معنى جسمية الجسم في ذاته كونه في ذاته قابلا للمقادير والابعاد الكثيرة ومصححا لها وهذه
القابلية على سبيل الموضوعية لا يمكن ان يقال فيه بهذا المعنى كما عرفت واما عن الوجه الخامس فان
الاستعداد الجوهري امر واقع في الاعيان ليس كما زعم اكثر الناس ان الوقت حينئذ حين المقدار الذي
هو الجسم التعليمي بمجرد الابهام والتعين حتى يكون الجسم الجوهري كالطبيعة النوعية والتعليمات

كالافراد

كالافراد لها نعم له مرتبة ذاتية للوجود وابهام مقداري وتعين جوهري وقوله يحصل في المادة الواحدة
استعدادان وهو محال قد علمت ان لكل منهما معنى اخر فليست بمحال بوجودهما وقوله فيهما متناهيان
فاما متساويان او احدهما يفضل على الاخر الى اخره قلنا الاستعداد الجوهري ليس في نفسه متناهيا
ولا لا متناهيا ولا هو في ذاته مساو للشيء ولا افضل ولا اصغر منه لان هذه كلها من صفات الكم
وهو في نفسه ليس بكم نعم هو في الوجود موصوف بشيء من هذه الصفات لاجل تلازمه في المقدار
فهو تابع له في هذه الصفات كما مر ذكره سابقا وكذا كونه واقعا في حيز من الجهات بتبعية المقدار ولا
استبعاد في كون شيء تابعا لشيء اخر في اصل الوجود ويكون ذلك الشيء تابعا له في صفات اخرى اتية
له غير مجعولة ولولا المقدار لم يكن الجسم مستعدا لقبول الانفصال والاتصال ولا يلزم منه ان يكون بازاء
حين مرة احدهما كما في الالباب المحدد وبهذا يندفع اعتراض اخر منه وهو انه لولا المقدار
ما صح الانفصال على المادة ولولا ما صنعتم ان الاتصال الجوهري مصحح للابعاد الثلثة ما صحت
الابعاد المقدارية لا الانفصال على تقدير وجوده فالقابل للانفصال هو الجسم لا المادة وحدها
والجسم جزؤه الاتصال الجوهري على ما زعمتم فاذا بقي الجسم مع الانفصال بقي الاتصال الجوهري
الذي هو جزؤه ايضا مع الانفصال فصح ان الاتصال الجوهري يبقى مع الانفصال على ما وضعتم
بل هو مصحح له فيقول القائل ان الاتصال الجوهري قابل الانفصال العرضي وللانفصال ولا حاجة
الى حامل تبطلت حجتكم فلا محيص لكم عنه للحاملية وجزء القابل لهما باقيا معهما لانا نقول ان محل
الشيء علة لما لا يجامع معه ولا يلزم ان يكون كل ما شرط وجوده لوجود شيء اخر ان يبقى معه
فان النطفة لو لم تكن لم يوجد الحيوان فاذا تكون الحيوان بطلت النطفة فكذلك لو لم يوجد
الاتصال الجوهري لم يحدث انفصال واذا حدث الانفصال بطل الاتصال ولفظ القبول مشترك
بين معنيين احدهما ما لا يجامع بين القابل مع المقبول كما يقال النطفة قابلة الحيوان والاخر ان
يجامع معه ويتكمل به كما يقال الانسان قابل العلم وكذا يكون الشيء من شيء امر مشترك بين
معنيين كما سيجيء في المقالة الثانية احدهما ان يكون المكون يبطل عند تكون ذلك الشيء والاخر
ان يكون باقيا على وجود ذاته كالجسم بجزئيته قابل للاتصال والانفصال بالمعنى الاول غير قابل

بالمعنى الاخر بل القابل لهما هو جزؤه اعني المادة وكذا يحدث كل منهما من الجسم بجزئيه بالمعنى الاول
ولا يحدث عنه بل عن جزئيه بالمعنى الثاني وتمام الابحاث المتعلقة بهذا المقام ودفع الشكوك
الباقية والاوهام تطلب من الاسفار الاربعة قال وايضا فان الجسم من حيث هو جسم له صورة
الجسمية فهو شيء بالفعل ومن حيث هو مستعد اي استعداد شئت فهو امر بالقوة آه هذا منهج آخر
للعلاء سفر لاثبات تركب الجسم بما هو جسم نحو وجود الهيولى التي تخصها وهو قريب من البرهان
الاول لكنه اعم ماخذا واحكم بنيانا واشد وضوحا منه وهو ان الجسم من حيث جسم اي من
حيث له وجود اتصالي وصورة امتدادية امر بالفعل ومن حيث انه مستعد لقبول شيء ما اي شيء
كان من الفصل والوصل وغيرهما من الاشياء المفقودة عنه التي من شانه ان يقبلها فهو امر بالقوة
فيكون في كل جسم بحسبه تركيب من جهتين جسمية وجهة ... هما الفعل والقوة و
الوجوب والامكان الخارجيين ولا شك ان هاتين الجهتين مختلفتان في الواقع موجبتان
للتركيب موقعتان للتكثر فان الشيء من حيث هو بالفعل شيء لا يكون هو من حيث هو بالقوة
شيء آخر لان مرجع القوة الخاصة عدمي هو فقدان شيء عن شيء مع جواز التلبس به ومرجع الفعلية
الحصول لحقيقة شيء ووجوده والحاصل ان مرجعهما الى الوجود والعدم لا يكونا الشيء الواحد
من جهة وجود واحد مصداقا لهاتين الصفتين فلو يكون الجسم من حيث هو متصل بالفعل
بعينه نفسه من حيث هو بالقوة منفصل او متحرك او اسود او غير ذلك بل كونه جوهرا متصلا
غير كونه قابلا للاشياء بشيء آخر نفس الجوهر المتصل وغير قوة هذه المتصل لانه قوة الانفصال
والقوة على الشيء قوة ايضا على مقابله وكذا امكان شيء يستلزم امكان مقابله اذ لو كان احدهما
ضروريا كان مقابله ممتنعا لا ممكنا وقد فرضناه ممكنا هف فعلم ان الجسم كما انه متصل قبل الفصل
نفسه ما قبل المتصل ايضا لو كان عين المتصل لكان ما له الاتصال حتى يكون النسبة ضرورية في
ذاته قوة الانفصال وهو باطل بالبديهة فاذن يكون الجسم جوهرا مركبا من شيء غيره بحسبه
يكون له القوة ومن شيء غيره بحسبه يكون له الفعل فالثاني صورته ومبدأ فصله وهو المتصل
والاول مادته ومبدأ جنسه البعيد وهو الجوهر فهذه المادة تسمى الهيولى الاولى ولا بد ان يكون

محض

محض القوة والفقر الى كل شيء كما سينفتح لك وتلخيص هذا البيان على نظم القياس البرهاني
هو ان الجسم بالفعل من جهة ذاته وكل ما هو بالفعل من جهة ذاته لا يكون بالقوة فالجسم لا يكون
بالقوة وتجعل هذه النتيجة كبرى بالقياس آخر من الشكل الثاني وهو ان القابل للشيء امر بالقوة
ولا شيء من الجسم الموجود بالقوة ينتج ان لا شيء من الجسم الموجود بقابل للشيء ولزيادة التوضيح
نقول لا شك ان في الجسم قوة على ان يوجد امور كثيرة فتلك القوة اما ان يكون نفس حقيقة الجوهر
المتصل او لا فالاول باطل والا لزم ان يكون اذا فهمنا الاتصال الجوهري فهمنا انه استعداد لامور
كثيرة ولو تمكنا تعقل هذا الاتصال دون تعقل هذه الاشياء وليس كذلك والثاني لا يخلو
اما ان يكون امرا قائما بذاته او لا والاول باطل لان القوة لو كانت قائمة بذاتها لكان جوهرا لان
القوة قسم من الامكان وليس كذلك لانه عرض بل من اضعف الاعراض والثاني لا يخلو اما
ان يكون حاملها الاتصال الجوهري او شيئا آخر والاول باطل والا لم يجز ان يبطل عند تجدد ما
يقوى عليه فوجب ان يبقى مع الانفصال وذلك لان ذات القابل يجب وجوده مع القبول
فهي قائمة بشيء غير الاتصال يقارن الاتصال والانفصال وغيرهما من هيئات وصور اخر
وهو الهيولى وههنا ابحاث الاول ان قولكم ان الجسم او الاتصال من حيث هو جسم والاتصال
ليس قوة على امر مسلم ولكن لا يلزم ان لا يكون موصوفا بالقوة فالقوة موجودة فيه وليس اذا كانت
القوة قائمة بشيء يلزم ان يكون هي هو فان قلتم لو كانت قوة الانفصال موجودة في الاتصال
لكان الاتصال باقيا مع الانفصال كان هذا رجوعا الى الحجة السابقة وان قلتم انه اذا كانت
القوة قائمة بالاتصال فهو شيء محصل لكان شيء واحد بالقوة وبالفعل معا وهو محال قلنا
الصحيح امتناع ان يكون شيء واحد من جهة واحدة قوة وفعلا واما اذا كان شيء واحد
بالفعل بالقياس الى شيء وبالقوة بالقياس الى شيء آخر فامتناعه غير مسلم فالفعل والقوة يجوز
ان يجتمعا في ذات واحدة بالنسبة الى شيئين بان يكون جهة الفعلية ذاته وجهة القوة عدم شيء
آخر عنه ولا منافاة بين وجود شيء وعدم اشياء كثيرة عنه فالغلط ههنا نشا من اهمال الحيثيات
ومن استعمال منشاء الاتصاف لشيء موضع الحامل له ولا يلزم ان يكون الحامل لمعنى القوة ملاك

هو بعينه منشأ القوة والامكان لكل صفة واقعية سواء كانت لها صورة وجودية او لا لابد
لها من منشأ لحصولها ومصداق للحكم بها ومطابق لها وذلك المنشأ والمنتزع منه هو يجب ان
يكون في حيثية ذاته موصوفا بتلك الصفة بل يكون هو بعينه بحيث يكون نفسها ثم ان كثيرا من الاشياء
نجد في ذاتها عدم اشياء كثيرة فان زيدا مثلا في ذاته بحيث يسلب عنه الشجرية والفلكية وغيرها
فلا بد ان يكون في ذاته حيثية عدمية غير حيثية كونه زيدا لان زيدية زيد صفة وجودية يمكن تعقلها
من غير تعقل سلب شيء من الاشياء عنه فيه لا محالة تركيب من وجود وعدم وكذلك الجسم بما هو
جسم له في ذاته سلب كثير من الاشياء وليست الجسمية بعينها معناها معنى سلب السواد
والحركة وغيرها والا لزم من تعقلها تعقل تلك السلوب وليس الامر كذلك فاذن كل من هذه الموجودات
وكذا الجسم بما هو جسم مركب في الخارج من امرين احدهما ما به هو موجود بالفعل وهو صورته
ذاته والاخر ما به هو امر بالقوة وهو مادته وجهة نقصه وقصوره لكن يجب ان يعلم ههنا
انه فرق بين العدم المحض وهي العدم الواقعي الذي له حظ من الثبوت كالعمى والجهل والسكون
ونظايره مما له مصداق في الخارج من هذه الاعدام مما لا بد فيها من قابل فيلزم بحسبها تركيب الموضوع
من مادة وصورة وهي التي من شان موضوعها ان تخرج من القوة الى الفعل واما ساير
الاعدام الذهنية التي ليس لها منشأ انتزاع مخصص فلا يوجب شيء منها التركيب الخارجي
بل الذهني ولهذا قال الشيخ كل ممكن زوج تركيبي والبساطة الحقة مختصة بواجب الوجود لانه
محض الوجود بلا شوب عدم فهو كل الوجود وكله الوجود   انه اصل الحجة
منقوض بوجود النفس الناطقة المجردة الانسانية كانت او فلكية لانها من حيث ذاتها جوهر
صوري ولها قوة قبول الكمالات والمعقولات وسنوح الارادات والتصورات الفكرية
الاولى وهو قولهم كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة منقوضة بقياس من الشكل الثالث وهو
ان النفس الانسانية مثلا امر بالفعل من جهة ذاتها وكل نفس انسانية لها قوة امر فينتج بعض ما هو
امر بالفعل يكون له قوة امر ما وهو نقيض تلك الكبرى لانها في قوة قولنا لا شيء مما هو بالفعل
بالقوة والجواب ان النفس بما هي نفس متعلقة الوجود بالمادة الجسمانية بل هي عندنا مادة

مجردة

مجردة البقاء اذا كملت واتصلت بالفعل فحيثية كونها بالفعل انما هي من جهة ذاتها المستندة الى
مبدأها الفعال وحيثية كونها بالقوة انما هي من جهة تعلق لوازمها وآثارها بالمادة البدنية فثم
الحيثيتان متغايرتان لان احدهما المبدأ العقلي والاخر الجوهر البدني والحق ان جميع
الفعلية ترجع الى واجب الوجود وجميع جهات القوة ترجع الى الهيولى الاولى ومنبعها
الذاتي كما ستعلم وهي منبع الشرور والآفات لان كلها عدميات والقوى والاعدام راجعة
الى الهيولى   النقض بوجود العقول فانها تفعل بما تحتها وتقبل الوجود عما
فوقها فلا بد انها مركبة في الخارج من امرين باحدهما تفعل وبالاخر تنفعل والجواب ان القبول
هنا ليس مقابلا للفعل فان الذي يقابل الفعل هو القبول بمعنى الاستعداد الذي لا يجامع الفعل
فقابلية العقول بنفس وجود ذاتها الفايضة عليها من المبدأ الاعلى من غير استعداد فالغلط
ههنا بالاشتراك الاسمي   النقض بوجود الهيولى في نفسها وهذا هو الذي ذكره
الشيخ قال ولسايل ان يسال فيقول فالهيولى ايضا مركبة وذلك لانها في نفسها هيولى وجوهر
بالفعل ايضا ويمكن تقرير هذا البحث على وجه يكون معارضة على كبرى الحجة المذكورة بان قولكم
كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة معارض بقياس من الشكل الثالث وهو قولنا ان الهيولى بسيطة
بالفعل وان الهيولى قوة قبول الاشياء فينتج فبعض ما هو بسيط بالفعل فيه القوة وعلى وجه يكون
نقضا تفصيليا وهو انا لا نسلم ان كل ما هو بالفعل لا يكون بالقوة وسند المنع هو وجود الهيولى
ويمكن ان يكون نقضا اجماليا وهو الظاهر من كلام الشيخ معناه ان مقدماتكم لو صحت لزم
ان يكون الهيولى مركبة من الهيولى والصورة والثاني باطل فكذا المقدم اما بطلان اللازم
فلان الهيولى بسيطة والا لنقل الكلام الى هيولى الهيولى فيلزم اما التسلسل وهو باطل او لا ينتهي
الى هيولى بسيطة وهو المطلوب واما بيان الملازمة فلانها جوهر موجود بالفعل وهي ايضا
في نفسها مستعدة لحصول الاشياء فيها ففيها امران باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة فيكون
مركبة بناء على ما ذكرتم والجواب من وجهين احدهما منع كون الهيولى امرا بالفعل فان كونها في
ذاتها جوهرا لا يوجب ان يكون امرا محصلا بالفعل من جملة الاشياء الموجودة بل انما يجب ان يكون

بعض الموجود بالفعل وفي طريق الوجود بانضمام الصورة اليه وكذا كونها هيولى او مستعدا لامر
يزيد عليها الا ان يكون من شانها ان يصير شيئا فان الفرق ثابت بين كون الشيء بعض موجود محصل وكونه
شيئا حاصلا وكذا بين كون الشيء مستعدا لان يوجد بالفعل نوعا من الانواع وبين ان يكون ذلك
النوع فالهيولى ليست الا مستعدا ان يكون شيئا من الاشياء والخاصة اما كونها جوهرا فمعناه ليس
الا كونها امرا ليس في موضوع فهما معنيان احدهما ثبوتي اعتباري والاخر سلبي اما الذي منهما
ثبوتي فهو انها امر ونوع عام مبهم غاية الابهام والمبهم بما هو مبهم لا وجود له في الاعيان فالمعنى
والعام بما هو عام لا يكون شيئا بالفعل ما لم يتخصص ولا يصير الشيء بالفعل شيئا حاصلا بمجرد المعنى
العام ما لم ينضم اليه صورة تحصله وفصل يخصصه فصورة الهيولى وفصلها الذي يتوهم انها تصير
بصيرورتها نوعا محصلا من الانواع هو انها مستعدة بالقوة والاستعداد وما يجري مجراه امر عدمي
الا انه لا بد ان يقوم بامر يرفع الاستعداد وهو الصورة الموجودة التي يتقوم بها الهيولى واما
نفس الهيولى باعتبار ذاتها فليست الا قوة محضة واستعدادا صرفا والوجه الثاني ان اختلاف
المحسن قد يكون موجبا للتركيب الخارجي وهو عندما كانت الجنبتان غير مجتمعتين في الوجود
الواحد كالحركة والسكون والتقدم والتأخر وقد يكون موجبا للتركيب الذهني فقط وهو عند
ما كانت الجنبتان مجتمعتين في الوجود كالمبهم والوجود وكالجنس والفصل اذا تقرر هذا فنقول
ان الجوهرية والاستعداد مع قطع النظر عن كون الشيء منهما عدميا او لا نسبتهما الى الهيولى كنسبة
الجنس والفصل الى النوع البسيط لا كنسبة المادة والصورة الى المركب وانما قال بلفظ التشبيه لان
فصل الشيء بالحقيقة معنى يجعل محصل الجنس له نوعا خاصا من جملة الانواع الموجودة المتأصلة
في الاعيان وليس قولنا مستعد من هذا القبيل لكنه شبيه بالفصل لكونه جزءا خاصا المعنى الهيولى
محددها الذي هو قولنا جوهر مستعد قال فقد بان من هذا ان صورة الجسمية من حيث
هي صورة جسمية محتاجة الى المادة ولان طبيعة صورة الجسمية في نفسها من حيث هي صورة جسمية
لا تختلف لانها طبيعة واحدة بسيطة ليس يجوز آه يريد بيان ان كل جسم سواء كانت من هذه
الاجسام التي تقبل الانفكاك او كانت من الاجرام الفلكية فهو مركب من الهيولى والصورة وان صورته

الجسمية

الجسمية من حيث هي صورة جسمية مفتقرة الى مادة اينما وجدت وكيفما وجدت واعلم ان المنهج الثاني
لاثبات الهيولى مستقل الدلالة على حاجة الجسمية بما هي جسمية الى المادة وعلى تركب الجسم من الجوهرين
في جميع الاجسام فلكية كانت او عنصرية اذ ما من جسم الا وفيه قوة قبول شيء من الاشياء واقلها
الحركة والفلكيات كلها قابلة للحركة كما برهن عليه في علم الطبيعة فهي مركبة من مادة قابلة و
جوهر صوري واما المنهج الاول وهو برهان الاتصال والانفصال فهو انما يجري في هذه الاجسام
التي قبلناه محتاج الى التعميم بضم مقدمة اخرى وهي كون الجسم بما هو جسم طبيعة نوعية محصلة
لا تختلف بالحاجة والغنى الى شيء في نحو الوجود ولهذا ذكر الشيخ واو العاطفة في قوله ولان طبيعة
صورة الجسمية اشارة الى ان هذا المطلب قد خرج من الجزء الثاني لكنا نريد ان نشتغل في اثبات
الجزء الاولى ونتممها في بيانه فنقول ان الطبيعة الجسمية مما لا يختلف افرادها في نحو الوجود بان يكون
بعضها محتاجة الى مادة كما في الاجسام القابلة للانفصال وبعضها غير محتاجة بل قائمة بذاتها كما في
الاجسام الفلكية وانما قلنا لا تختلف في نحو الوجود في الحاجة والغنى لانها طبيعة نوعية بسيطة لا يجوز
ان يكون محتاجة كاجناس البسائط الى فصول يدخل عليها ويجعلها نوعا كاملا زائدا معناه ووجوده
عن معنى الجسمية ووجودها بان يصير حيوانا او فلكا او حجرا او نوعا آخر وتلك الفصول لا محالة
ماخوذة من صور مقارنة لها بعض المادة ولا يكون حكمها حكم الفصول الحقيقية التي وجودها متضمنة
في وجود الجنس التي لا يمكن للجنس وجود لا في الخارج ولا في الذهن الا باحد منها قال وسائر
هذا الجسمية اذا خالفت جسمية اخرى فيكون لاجل ان هذه حارة وتلك باردة وهذه لها
طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية اه يريد اقامة البرهان على كون الجسم بما هو جسم طبيعة
واحدة نوعية وهو مبني على مقدمتين احديهما صغرى وهي ان الجسمية اي جسمية لا تختلف افرادها
الا بامور خارجية ولواحقها وهي ان كل معنى كلي لا يحتاج في تحصله نوعا في الخارج وامتياز
افراده بعضها عن بعض الى امور داخلة متضمنة معناها في معناه بحسب الوجود كالفصول البسائط
بل انما يحتاج الى اشياء خارجية سواء كانت اعراضا او صورا فذلك المعنى معنى نوعي محصل في الوجود
بخلاف ما اذا لم يكن له في ذاته وجود الا بامور يتحد معه في الوجود ويختلف بها المحصلات وجودية

فذلك هو المعنى الجنسي كالمقدار المطلق فانه مع كونه نوعا اضافيا للكم المتصل فانه امر مبهم غير
محصل في نفسه ما لم يتنوع بفصول ذاتية لكونه منقسما في جهة او في جهتين او في ثلث جهات
ليكون خطا او سطحا او جسما تعليميا وليس ان يصير المقدار المجرد عن هذه المعاني موجودا في الخارج
ثم ينضم اليه امر يجعله خطا وامر يجعله سطحا وامر يجعله جسما كما يمكن ان يصير الانسان موجودا
قايما ثم ينضم اليه معنى يجعله عالما ومعنى يجعله كاتبا وامر يجعله حدادا وكذا العدد مع كونه
نوعا من الكم المطلق ليس امرا محصلا في الخارج ما لم يتنوع بشيء من فصول العدد وحدوده لكونه
خمسة او ستة او عشرة او مائة وليس انه تحصل نوعا من الانواع كان تحصله بان ينضم اليه فصل
من خارج بعد كونه موجودا قايما اشار اليها حسا او عقلا مجردا عن ساير الضمايم والمحصلات
بل انه تحصل للطبيعة الجنسية التي للبسايط كاللون للسواد والحمرة والبياض وكالمقدار للخط والسطح
والجسم والعدد لمراتب الاعداد الا بوجود انواعه وفصوله بخلاف جنس المركبات كالجسم بمعنى جسم
فانه باعتبار تجريده عن الضمايم والفصول محالة موجود في الخارج فالجسم مبهم محصلة في العقل
والخارج اذا انضاف اليه شيء به يحصل نوعا اخر كالنبات وهو لا محالة صورة كالنباتية ولئن
يصير بالاجتماع جسما فقط كما ينضم اللون باجتماعه مع احد الفصول لونا فقط بل جسما محصلا
ومثبتا ان البسايط الجسمية بمعنى الجسمية بالمعنى الذي هي به مادة لا يجعله الذي هي به جنس الاجسام
المختلفة الحقايق فان الذي كلامنا فيه ههنا امر محصل نوعي او مبهم جنسي هو الجسم بالمعنى الاول
فان كل جنس سواء كان للانواع البسيطة او للانواع المركبة له اعتبار ان عقليان احدهما اخذه
بشرط ان لا يكون ماخوذا معه شيء اخر وثانيهما اخذه مطلقا اي من غير شرط اصلا لا انه
مع شيء ولا التجريد عنه فهو باحد المعنيين جنس وبالاخر مادة فبعض الاجناس بكلا الاعتبارين
موجود في الخارج وهو اجناس المركبات وبعضها ليس موجودا فيه الا باعتبار الجنسية وهو اجناس
البسايط التي ليس لها وجود الا وجود انواعها والفرق بين المادة والجنس ما قد مضى بيانه في
فن البرهان من منطق الشفاء وسيأتي ايضا في ثالثة خامسة هذا الفن فالمراد من الجسم الذي فيه
الكلام انه هل هو نوع محصل في الخارج واخذه من الخارجيات او هو جنس واخذه من الذاتيات

هو

هو الجسم بالمعنى الذي يكون مادة ولا يحمل على شيء بما هو جنس وجوده عين وجود انواعه وجعله بعينه
جعل فصوله وانه يخفى هذا الحكم على كثير من الاذهان وقوله على انه قد تحققت فيما بين لك الفرق بينهما
معناه على انك قد علمت الفرق بين المادة والجنس فيما ظهر لك ههنا من غير حاجة الى الرجوع الى موضع
في مثال الجسم والمقدار فان للمقدار وما يتميز له يمكن ان يكون مادة لانواعه كالخط والسطح والجسم اذ
لا يحصل له في ذاته ذات متقررة الا ان يكون متضمنا فيه معنى احد الفصول المحصلة فاذا تحصل وصار خطا
او سطحا او غيرهما فجاز ان يكون نفس ما به الاتفاق نفس ما به الاختلاف في الوجود واما الجسمية
التي يكون الكلام فيها فهي مما يصح ان يكون موجودا محصلة بكونه مادة للكثير من الانواع لانها
في نفسها طبيعة محصلة ليست بمفتقرة الى فصل يجعلها نوعا اذ يمكن ان يتوهم تجريدها عن كل ما يزيد على كونها
جوهرا قابلا لفرض الابعاد او مادة واتصالا ولم يمكن ان يتوهم تجريد المقدار عن كل ما يزيد على كونه كما متصلا
ذا وضع وليس الى اذا انضمنا الى الجسمية فصولا او صورا اخرى كانت بحيث تحصلها في انها جسمية حتى
يكون وجود ما به الاختلاف بين انواعها بعينه هو وجود ما به الاشتراك فيها ولا ايضا اذا اخذناها
مع الاتصال الجوهري شيئا كان لا جزاء ان الاتصال ليس في نفسه شيئا محصلا من شانه ان يقوم موجودا
بائنا عن الضمايم بل العقل مما يجوز وجود الجسمية اعني المادة ذات الاتصال في الخارج من غير انضمام
شيء اليها لكن يجيء ببراهين يعلم انه لا يمكن في الاعيان جسم مفارق عن كافة الصور التي كانت
زايدة على جسمية الجسم وهي مبادي لفصول ذاتية للانواع الجسمانية كالفلك والحيوان والشجر والدواب
وغيرها قال فليس انه لا يوجد الشيء بالفعل موجودا هو انه لا يحصل طبيعته او
هذا جواب شك يرد ههنا وهو انه اذا احتاج شيء في وجوده الخارجي الى مقوم يوجد له ويحصله
يكون نفي ذاته ومن انه يحتاج الى امر هو غير ذاته وذاتياته فان المبادي كما سيجيء على ضربين
الذاتيات سواء كانت موجودة بوجود واحد كالاجناس والفصول او لا كالعلل المادية والصورية
والخارجيات كالفواعل والغايات وكالموضوعات للاعراض وكالصور للمواد والمواد للصور
فالمبدا الذي هو من القسم الاول هو الذي لا يحصل الشيء المتقوم به نوعا بدونه ان يكون
ماخوذا معه في وجوده واما الذي من القسم الثاني فلذي المبدا وجود مباين لوجود ذلك المبدا الاثر

ان العرض كالسواد والبياض وغيرهما محصل الطبيعة في ذاته نوعا تاما المهية في حقيقته نفسه
ومع ذلك لا يجوز ان يوجد بالفعل مجردا عن الموضوع وكذلك الموجود الصادر من الفاعل بحاصل
لاجل غاية فله ذات محصلة تامة الحقيقة النوعية الا ان وجوده في نفسه مفتقر الى هذه المبادى
من غير ان يدخلها في قوام حقيقته فهكذا حال الجسم بالمعنى الذى هو مادة فانه مفتقرة الى صورة
اخرى نوعية افتقار المادة الى صورة التي بها تصير موجودة بخلاف جنس البسائط كالمقدار مطلقا
فانه لا يحصل له في نفسه نوعا متشاركا له بعقلا او حسا الا بانضمام فصل اليه في العقل مرة ويحصل
بانضمام اليه نوعا محصلا خطا او سطحا او جسما حتى يصير جائزا ان يوجد ثم اذا وجد ليس بعد
مقدارا وشيئا اخر ليكون مركبا الا ان له وحدة طبيعية بل مقدارا فقط كان ذلك المقدار
بعينه خطا او سطحا او جسما حتى يصير جائزا ان يوجد ثم اذا وجد حتى يكون ما به الاشتراك
بين انواعه عين ما به الاختلاف في الوجود كما اشرنا اليه لان الطبيعة المبهمة الجنسية يجوز ان يختلف
انحاء وجوداته ومحصلاته ولا وجود للمعنى الجنسي الا مرددا ومعناه يجيء اخرى في الوجود لا
مرددا فوجوده يوجد شيء اخر وهو في نفسه محصل الوجود كما في العرض للموضوع والمادة
للصور وهكذا حال الجسم اذا ارادف بصورة اخرى غير الجسمية فانه في نفسه يصح ان يوجد
بالاسباب التي لها ان يوجد بها التي بعضها كالهيولى والاتصال وبعضها خارجي كالفاعل
والغاية من غير حاجة في تمام نوعيته ووجوده الى شيء اخر ثم ينضم اليه صورة اخرى فيفيده
كمالا ثانيا ووجودا اخر غير وجوده حيثما بما هو جسم مطلق واما الجنس للبسيط كالمقدار فلم
يتصور ان يوجد معرى عن الفصول بل يحتاج في وجوده الى فصول تلك الفصول ذاتيات له
لا يحوجه الوجود الى ان يصير بحصول تلك الذاتيات شيئا غير مقدار مثلا بل حاجته اليها في
نفس المقدارية لا في شيء زائد في الوجود على المقدار وفي بعض النسخ يحوجه بعده لا في عين
المقدار بدل غير المقدار فيكون المعنى لا يحوجه الوجود الى ان يصير لحصولها غير المقدار بل حاجته اليها
في نفس المقدارية المحصلة لا في شيء زائد عليها فان المقدار اذ لم يحصل لشيء من الذاتيات وصار
نوعا موجودا كالخط مثلا لم يكن الا مقدارا محصلا لا مقدارا وشيئا غير المقدار فان الخط وجوده

مقدارا نفس وجوده خطا وكذا السطح والجسم وفي بعض النسخ بدل لا يحوجه لا يخرجه اي لا يخرجه
الذاتيات من المقدارية الى شيء غير مقدار كما يخرج الصور الاخيرة المادة الى شيء اخر فالخطية
والسطحية والتجسمية الى المقدار لا يخرجه عن نفس المقدارية واذ كان كذلك فالخطية
معا انها مختلفة وجودات متخالفة اذ المقدار المطلق لكونه معنى مبهما يجوز ان يتخالف انحاء
وجوداته ومحصلاته فيكون مقدارا مخالفا لمقدار اخر بنفس المقدارية كما اوما اليه سابقا
واما صورة الجسمية اي الجسم بما هو جسم وانما عبر عنه بها ليدل على كونه امرا محصلا له صورة
محصلة نوعية لان الحكم لا يتغير سواء كان الجسم جوهرا بسيطا كما هو عند الاشراقيين او مركبا
من المادة والصورة كما هو عند المعلم الاول واتباعه فانه على كلا المذهبين في ذاته طبيعة
نوعية لا اختلاف بين افرادها فان جسما لا يخالف جسما اخر في مجرد الجسمية ولا الفصل محصل
لمعنى الجسمية اذ الفصل المحصل لمعنى الجسمية وهو الاتصال وقبول الابعاد امر مشترك بين
الاجسام كلها والتي يختلف بها الاجسام امور لاحقة زائدة على الجسمية ثم لا يكون اختلاف
الاجسام بها اختلافا في نفس الجسمية بل في كمالات زائدة عليها قال فلا يجوز اذن
ان يكون جسمية محتاجة الى مادة الى اخره لما بين وحقق بالبرهان الجسمية طبيعة واحدة
لا يختلف افرادها الا بالخارجيات من الفصول التي لا دخل لها في افادة الجسمية وكل ما لا يختلف
افرادها الا بالامور الخارجة فهي نوع محصل في الخارج فالجسمية طبيعة نوعية محصلة ثم
يجعل هذه النتيجة صغرى لبرهان اخر بان يضم اليها كبرى فيقول ان الجسمية طبيعة
نوعية وكل طبيعة نوعية لا يختلف افرادها في نحو الوجود ينتج ان الجسمية لا يختلف افرادها
في نحو الوجود فصرح باللازم المقصود وهو ان الجسمية لا يجوز ان يكون بعض افرادها محتاجا
الى مادة وبعض افرادها غير محتاجة الى مادة لان الحاجة الى المادة حاجة في نحو الوجود فلا يمكن
ان يكون نحو الوجود الطبيعة النوعية مختلفا حتى يكون تارة موجودة بوجود رابطي بحيث يحتاج
مادة وتارة يوجد بوجود استقلالي قايم لا في محل واللواحق الخارجية لا تغير نحو وجود
الشيء النوعي ولا يصير بها مستغنيا عن المادة بوجه من الوجوه بعد ان كان بحسب الذات

مفتقرا اليها وبالجملة المحتاج الى المادة والغنى عنها نوعان مختلفان من الموجود لا يمكن ان يكون
المنقسم اليهما طبيعة واحدة نوعية بوجه من الوجوه وسبب من الاسباب فكل ما يحتاج الى
المادة لا يمكن تجرده عنها سواء كان جسما او شيئا اخر فالجسم كذا لكل ذي مادة يكون مفتقرا في
وجوده دائما اليها فكل جسمية مع قطع النظر عن اللواحق المادية من الكم والكيف وغيرها
مفتقرة الى المادة فقد بان ان كل جسم مؤلف من مادة وصورة وههنا دقيقة يجب التنبيه
عليها وهو ان الجسمية يمكن ان تؤخذ على وجه يكون صورة وعلى وجه يكون مركبا من المادة
والصورة كما ان الواحد قد يؤخذ نفس الواحد وقد يؤخذ شيئا ذلك الشيء هو الواحد فان
اخذت الجسمية ان يكون نفس الممتد في الجهات الثلث كانت جسمية محضة لا توجد كذلك
الا في الوهم وان اخذت شيئا ذلك الشيء هو الممتد في تلك الجهات كانت مركبة من شيء جسمية
بالمعنى الاول فحاجة الجسمية بالمعنى الاول الى المادة حاجة وجودية وحاجتها بالمعنى الثاني
الى المادة حاجة في الهوية والقوام وسيتضح لك هذا المعنى في مباحث المميز حيث يذكر ان الفصل
باي معنى فصل وباي معنى صورة وباي معنى نوع وان صورة الشيء تمام حقيقته النوعية حتى انه
لو امكن وجودها مجردة عن المادة لكانت صورة ونوعا بسيطا قال فصل في ان
المادة الجسمية غير لا تتعرى عن الصورة ونقول الآن ان هذه المادة الجسمانية يستحيل
ان توجد آه المقصد في هذا الفصل بيان امتناع تجرد الهيولى عن مطلق الصور وعليه براهين
احدها ما سنح لنا وهو ان الهيولى كما بينه الشيخ امر حقيقته انه جوهر مستعد فالاستعداد
فصل للهيولى وكلما كانت ذاته نفس القوة والاستعداد لا يمكن وجوده معرى عما يحصله ويحصله
نوعا من الانواع بالفعل فالهيولى لا يمكن وجودها الا مع صورة تقومها موجودة بالفعل فان
قلت جزء الموجود لا بد ان يكون موجودا بالفعل وكيف جعلتم الهيولى في ذاتها امرا بالقوة قلنا
الموجود بالفعل لا بد ان يكون بالفعل في الواقع اعم من ان يكون باعتبار ذاته بذاته او باعتبار
امر يلزمه ويحصله بالفعل بما يجعله المادي فان الجزء الذي به يكون الشيء بالقوة كما قال ان
الكلي الطبيعي كالانسان المطلق مثلا موجود في الخارج مع ان كل موجود لا بد ان يكون متخصصا

فان معنى ذلك اعم من ان يكون متخصصا بذاته من حيث ذاته او من حيث ما يقوم ذاته فكذلك
ههنا فالجزء الهيولي لو كانت مستقلة الوجود او كانت جزءا صوريا للشيء لامتنع كونها بالقوة وليس
الامر كذلك لانها بعض موجود مستقل ذلك البعض موجود غير مستقل ولا تام الوجود وكذلك
كل مادة فانها بالقوة ذلك الشيء بحلول الصورة للشيء فانها بالفعل ذلك الشيء وثانيهما ما افاده
الشيخ وهو ان الهيولى لو وجدت معراة عن الصور لزم تركيبها من الهيولى والصورة واللازم
ليس كذلك هف بيان الملازمة انها لو وجدت قائمة بذاتها لكانت اما بالفعل وكانت فيها
استعداد شيء اخر فيكون ذلك الوجود لها مركبا من مادة وصورة ان الكلام في مادة المادة
فيلزم اما التسلسل او الانتهاء الى مادة اولى فكل مادة اولى لا يمكن تعريها عن الصورة والاول
صورة تقوم الهيولى البسيطة هي الجسمية لان الهيولى ما لم يتجسم اولا جسما مطلقا لم يتنوع
بالانواع الجسمانية وانواع انواعها هذا اذا كان منظورا الى حال الهيولى محصلها بحسب
فتتبعنا ترتيبا زمانيا بحسب التقدم الاستعدادي واما النظر في الترتيب الذاتي بين الموجودات
في انفسها فكل ما هو اقوى تحصلا واتم وجودا فهو اقدم وجودا وما هو اضعف تحصلا وانقص
تجوهرا بالصور النوعية التي هي مبادي الفصول البعيدة كالحساس والنامي وقابل الابعاد
على ترتيب قربها وبعدها والمتاخر عن الجميع هي المادة الاولى التي هي بازاء الجنس الاقصى
اعني الجوهر بما هو جوهر قال وايضا اذا فارقت الصور الجسمية فلا يخلو اما ان يكون لها وضع
وحيز في الوجود الذي لها حينئذ او لا يكون هذه حجة ثالثة لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية
ولو احقها وهي انها لو تجردت فان كانت ذات وضع وحيز فكانت اما ممكنة الانقسام فيكون
احد المقادير الثلث وقد فرضت مجردة عنها وعن ما يستدعيها او غير ممكنة القسمة فيكون
نقطة وما في حكمها مما لا يتجزى اصلا من ذوات الاوضاع بالاستقلال فكان نفسه
منتهى مقطع الاشارة الحسية ومنتهى الخط اذ لو وجدت محاذاة الذات عن الخط وفرض انها
انتهى اليها خط لم يخل اما ان يلاقيها بنفسها فهي طرف الخط او ان يلاقيها بنقطة اخرى غيرها ثم
لاقاها خط اخر فهو ايضا لاقاها بنقطة غيرها فاما ان تتباين النقطتان في الوضع فيكون

التوسط منقسما وان لم ننسبا بنا فيكون ذاته سارية في ذاتهما وذاته متحازة عن الخط فاذا هما
متحازتين عن الخطين فالخطين طرفان اخران وقد فرضناها بين نهايتهما هف ما تحاذ
اذ تكون ذلك الجوهر متحازا مفردا بل هو طرف الخط فيكون نقطة وقد عرفت في مواضع اخرى
من الطبيعيات وغيرها من انه لا يجوز وجود النقطة متحازة مفردة عن الخط كالخط عن
السطح والسطح عن الجسم وان لم يكن ذات وضع واشارة بل يكون كالجوهر المجرد فلا
اما ان يتخيل اتصافها بالحجم والمقدار او يمكن فان كان الشق الاول لكانت من الجواهر
العقلية تامة الوجود بالفعل فيكون خارجة عن جنس الجواهر المادية والمقدار بخلافه فرض ان
كانت الشق الثاني فلا يخلوا اما ان يحل فيها المحصل لها من المقدار دفعة او تدريجا على نحو
في غير مخصوص فعلى الاول اذا صادفها المقدار وقد كانت في جزء مخصوص لكانت قبل الحجم مختصة
ومتحيزة وان لم تكن محسوسة فهو محال وان لم يكن في حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار
ما به يقع التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيز مخصوص فلم يكن فيها ولا في نفس المقدار ما به يقع
التخصيص فلم يكن حيز اولى به من حيزه ولا محالة لا بد ان يكون عند المصادفة في حيز فهو اما في جميع
الاحياز او في بعضها دون بعض والاول محال لان الجسم الواحد لا يكون له في كل وقت الا حيز واحد
والثاني يستلزم ترجيحا من غير مرجح ويظهر هذا اشد ظهور اذ هيولى جسم خاص كالمدرة
اذا تجردت لا يكون لها في ذاتها ما به ليست الصورة المدرية الا المطلقة ولا المخصصة لتساوي
نسبتها الى جميع الصور فلو فرض انها لبست تلك الصورة فلا يجوز ان يحصل في جميع الاحياز
التي للمدرة ان يحصل فيها بالقوة ولا في بعض من جملة حيز كليتها او كلية حيزها الطبيعي بالفعل
المخصص لها بواحد من تلك الابعاض فان مقتضى الصورة المدرية يعني الارضية ليس الا الوقوع
في جزء ما من الاجزاء الحيز الطبيعي لكلية الارض وذلك لا يوجب الوقوع من جزء معين منها
فلا بد في اختصاص مادة المدرة بجزء معين من كلية الارض ان يكون لها حيز مخصصة زايدة على
الطبيعة المدرية ولعيت تلك الجهة الا علاقة وضعية يوجبها نسبة وضعية الى ذلك الحيز اذا
غيرها من الاسباب والمعاني والصفات لا يخصص القابل بحيز دون حيز التساوي نسبة الفاعل المفارق

ونفس كونها هيولى وساير الاوصاف الفاعلية والبواعث الغائية الى الجميع فلا يخصص بامور
معينة مخصصة وجزء معين مخصص فلا تأثير لشيء منها الا بمناسبة وضعية وهي لا يكون عند
المفارقة فاذن قد علم ان اشار هذه الحصولات الجزئيات طبيعة في جهاتها واحيازها التي
يكون اجزاء لحيز عنصرها الكلي وحيز ما يحتاج الى مخصص زايد على طبيعتها وذلك المخصص
اما سبب قاسر او فحيها في موضع يكون هذا الموضع من احياز عنصرها اقرب المواضع منه
فيتحرك اليه بحركة مستقيمة بالطبع او حدوثها في الابتداء في ذلك الموضع الذي كان موضعا
طبيعيا للصورة التي فسدت وحدثت هذه منها فتحركت ايضا على سمت مستقيم الى هذا الموضع
او وقوع مادة حدوثها في هذا الموضع ساكنة بالطبع او وقعت بنقل ناقل نقلها الى هذا الموضع
من موضع اخر هو ايضا من احياز عنصرها الكلي والشيخ قد اشبع الكلام في هذا المقام في الطبيعيات
فان قلت السبب لوقوع بعض من اجزاء الارض في جهة دون وقوع بعض اخر في جهة اخرى مع
اشتراكهما في الصورة الارضية قلنا الاجزاء بالفعل للارض بحسب طبيعتها الاصلية لانها متصلة
واحدة واقعة بكليتها في حيز واحد لجهة السفل ما لم تنقسم بسبب من الاسباب القسرية كالوهم
او القطع او حلول العرض فاذا انقسمت بسبب منها فذلك السبب هو الذي عين حيزه كما عين
وجوده فعلم ان مادة المدرة بعد تجريدها ولبسها تارة اخرى صورة المدرية لو صح لا تختص
لها اصلا بجهة من الجهات الا ان يكون لها مع التجريد مناسبة زايدة على انها كانت مادة لمثلها
سابقا وكذا على اكتسابها هذه الصورة ثانيا ليكون تلك المناسبة قد اختصت بتلك الجهة
وهي لا يكون الا وضعا ما وقد فرض ان لا وضع لها واما على الاحتمال الاول وهو كون تحول
الهيولى لمقدار معين بحاله لا دفعة بل على التدريج والانبساط فالمحذور المذكور عايد بشقوقها
وهي كونها بعد التكاثف والانبساط اما في جميع الاحياز او لا في حيز او في حيز مخصوص بلا سبب
مخصص والكل محال على ان كل منبسط في المقدار يلزمه لا محالة جهات واطراف ووضعية و
المفروض انها مما لا وضع له ولا حيز هذا خلف ومثل هذه المفاسد التي لا تحصى انما لها هو
فرضنا وجود الهيولى معراة عن الصورة الجسمية فعلم ان لا وجود لها بالفعل الا متقوما وجودها

بالصورة الجسمية ثم انك قد فرغ سمعك منا ان الذي لا خط له في نفسه من الامتداد وقبول القسمة
الى اجزاء خارجية بالفعل او موهومة موجودة بالقوة فلا يمكن ان يكون موضوعا للمقدار فالشيخ
نبه على ذلك بقوله وكيف يكون ذات لا جزء لها بالفعل ولا بالقوة يقبل الكم والهيولى عند تجرد
لا يمكن ان يقبل المقدار لا دفعة ولا تدريجا فاذن لا بد ان يكون وجودها متقوما بصورة جسمية
بان يكون وجودها تابعا لوجود الجسمية حتى يكون للجسمية هيئة لها لا وجود ولو عكس الامر لكانت
الحالات عايدة حيث يكون لها في نفسها ذات متقررة ثم يحلها الجسمية قال وايضا فانها
لا يخلوا اما ان يكون وجودها وجود قابل فتكون دايما قابلة لشيء لا تعرى عن قبول اه هذا دليل
اخر لامتناع تجرد الهيولى عن الجسمية وهو ان وجودها لا يخ اما وجود قابل او لا
يكون وجود قابل والثاني محال كما دل عليه احد مسالك اثبات الهيولى وهو برهان القوة والفعل
الدال على مادة الجسم وجودها وجود قابلية فتعين الاول فيكون للهيولى لازمة القبول لشيء ما لان
لوازم الماهية لا ينفك عنها فلا يمكن تجردها عن المقبولات وهذا هو المحقق الشيخ اراد زيادة
الاستظهار فذكر ان في الاحتمال الاول يلزم ان يكون دايمة القبول ولا يصح تعريها عن مقبول لها
وعلى الاحتمال الثاني وهو ان لا يكون وجودها وجود قابل فقط بل يكون بوجود الخاص لها متحصل
بعرض انه يقبل المقدار يلزم ان يكون المقدار الجسماني عرض له وصيره بحيث يتقدر بعد انه لم يكن
مقدارا وجعله ذا اجزاء بالقوة بعد ان لم يكن ذا اجزاء لا بالفعل ولا بالقوة وذا حيز بالفعل
بعد ان لم يكن في حيز ولا في جهة من الجهات بل كان جوهرا متقوما في نفسه غير موصوف بشيء من
هذه الصفات و ح لا يخلوا اما ان يكون لا يبقى عند التقدر وقبول التكثر والاتصاف
بهذه الصفات وجوده الخاص الذي يتقوم ويتحصل بانه لا ينقسم ولا يتجزى بالوهم والفرض
اصلا فيكون ورود الامر العارض للشيء مما يبطل ذاته ووجوده الذي به قوام ذاته وهو محال لان
عوارض الاشياء كمالات ثابتة لها تفيدها فضيلة وتماما لا ابطالا وفسادا واما ان يبقى وجوده
الخاص الذي من حيثه الهيولى هيولى لكن وحدانيته التي كانت له وعدم انقسامه ولو بالقوة لم يكن
لما تقدم به الهيولى بل لامر عارض غير مقوم والذي فرضناه وجودا خاصا لم يكن من المقومات

بلا

بل من العوارض فيكون حينئذ للهيولى صورتان صورة عارضة عند التجرد بها تكون واحدة
غير منقسمة لا بالفعل ولا بالقوة وصورة اخرى عارضة عند التجسم بها يكون كثيرة بالقوة
واحدة بالفعل وبالقوة القريبة من الفعل فيكون الهيولى جوهرا مشتركا بين الصورة المجردة
والصورة المجسمة قابلا لامرين من شانه ان يوجد مرة وجودا غير منقسم اصلا ويوجد
مرة وجودا منقسما بالقوة القريبة من الفعل كالمقدار وما في حكمه فلنقد الكلام الى حد
الجوهر المشترك قال فلنفرض الان هذا الجوهر وقد صار بالفعل اثنين وكل واحد
منهما بالعدد غير الاخر وحكم ان يفارق الصورة الجسمانية لما تقرر من تجويز مفارقة الهيولى
عن الجسمية وكونها عند التجرد موجودة بوجود يمتنع عن الانقسام بالقوة بحيث لاجل
صورة يلحقها كونه جوهرا واحدا مشتركا تارة يوجد مفارقا غير قابل للقسمة وتارة يوجد منقسما
قابلا للقسمة يريد الشيخ ابطال هذا اللازم باطل شقوقه واقسامه فنقول انا اذا قسمنا
جسما بنصفين فانقسم الجوهر الهيولاني بالفعل اثنين وكل منهما غير الاخر بالعدد وانفرد
هيولى كل جزء بصورة والفرض جواز مفارقة الهيولى عن الصورة مطلقا فلو فرضنا تجرد كل
من الهيوليين عن صورتها فبقي كل منهما جوهرا مجردا بلا صورة جسمية وواحدا غير منقسم
لا بالفعل ولا بالقوة القريبة ثم فرضنا تجرد الجوهر القابل قبل وقوع القسمة عن الصورة اي فرضناه
بحاله كما كان من غير قسمة الا ان ازيلت عنه الصورة فيبقى هو ايضا جوهرا واحدا بالقوة
وبالفعل جميعا فح لا يخلوا اما ان يتحقق ههنا مخالفة بين هذا الجوهر الوحداني الذي تجرد
وجوده واحد من غير عروض قسمة عليه وانفصال جزء منه وبين هيولى كل واحد من
النصفين التي بقيت بعد القسمة جوهرا واحدا غير قابل للانقسام وهي جزء من ذاك او
لم يتحقق مخالفة بينهما فان تحققت المخالفة بينهما فهذه المخالفة اما بالماهية ولوازمها وهو ح
في الجميع واحد واما بالوضع والمكان وهما لا يكونان عند عدم الجسمية واما بتفاوت المقدار
وهو مسلوب عنهما او بعروض كيفية او مقدار يوجد لاحدهما ولم يوجد للاخر فالطبيعة
واحدة فيهما والاستعداد واحد ولم يحدث حالة الا مفارقة الصورة الجسمانية وتلك المفارقة

مشتركة فلازم هذه المفارقة مشتركة وايضا لو اختلف احدهما بشيء دون الاخر كتفاوت
في كيفية او مقدار فهذا الكلام الاتي فيما يختلف احدهما عن الاخر واما بفساد احدهما
بعينه وبقاء الاخر او ببقائه وفساد الاخر فان كان المفسد للعدم لم تزل الجسمية احدهما
دون الاخر فارتفاع الصورة عن احدهما فان كان معدما لم يجب ان يعدم الاخر ايضا ارتفاعا
وايضا ان كان ارتفاع الصورة الجسمية معدما للهيولى فلم يمكن تجردها عن الصورة وهو
عين المطلوب والمقدر جواز التجرد هذا خلف وان كان ارتفاع الصورة عن احدهما معدما
للاخر فهذا غير معقول اذ لا منافاة بين رفع صفة عن شيء ووجود شيء اخر من شانه ان
يتصف بمثل تلك الصفة وان كان المفسد لاحدهما وهو هيولى احد الضعفين القسمين
امتزاج مع هيولى القسم الاخر وصيرورتهما واحدا فهو ايضا ممتنع في المقدار اذ معنى
ذلك الاتحاد ان يزول عن الجسمين صورتاهما المقداريتان وتحدث لمادتيهما صورة
مقدارية واحدة نسبتها الى المقدارين نسبة الكل الى جزئيه فيقال انهما اتحدتا
واما حقيقة الاتحاد بين امرين محصلين فذلك محال كما بينه الشيخ بقوله ومن المحال
ان يتحد جوهران الى قوله وكلامنا في نفس المادة لا في شيء ذي مادة وبالجملة فظهر
ان هذه الشقوق التي يفرض ان يقع بها المخالفة بين المادتين المفارقتين اعني مادة جزء
الجسم ومادة كله كلها باطلة وبطلان اللوازم باقسامه يوجب بطلان الملزوم فبطل
الشق الاول وهو تحقق المخالفة بينهما واما الشق الاخر وهو انتفاء المخالفة بينهما بوجه
من الوجوه فهو ايضا باطل اذ يلزم من ذلك ان يكون حكم الشيء اذا لم ينفصل عن شيء ما هو
غيره وحكمه وقد انفصل عن غيره حكما واحدا وكذا يلزم ان يكون حكمه وهو منفرد
عن الغير وحكمه وقد انضم الى غيره حكما واحدا من جميع الوجوه اي حكم بعض الموضوع
وحكم كله واحدا وبطلان اللازم وهو الاتحاد بين الحكمين على الوجهين يدل على بطلان
الملزوم وهو عدم المخالفة بين الجوهرين المفارقين عن الجسمية واذا بطل الشقان
الاولان وهما المخالفة وعدم المخالفة بينهما بطل ما هو المفروض من تجرد الهيولى عن الصورة

وهو المطلوب قال ـــــ وبالجملة كل شيء يجوز في وقت من الاوقات ان يصير اثنين ففي
طباع ذاته استعداد الانقسام اه لما فرغ من قاعدة نفي الاتحاد الحقيقي بين الشيئين اي لم يكن
توحيد الكثير ولا تكثير الواحد الا بالمعنى الاخر الذي يتحقق بالمقادير المتقدرات وهو الفصل
والوصل بين الجسمانيات والانفعال بنحو اخر كالتخلخل والتكاثف من شانه ان ينقسم
فيتفرع عليه ههنا قاعدة اخرى يتضح بها نفي اتحاد الهيولى بهيولى اخرى عند التجرد بل
تجرد الهيولى مزيد اتضاح وهي ان كل ما من شانه ان ينقسم في وقت من الاوقات
ويتكثر فلا بد ان يكون في طباعه وحقيقة ذاته استعداد القسمة المقدارية بان يكون
ذلك الاستعداد ذاتيا متضمنا في حقيقته وان منعه عن قبول الانقسام وخروجه من
القوة الى الفعل مانع عارض سواء كان العارض لازما او مفارقا كما في الفلك والاجسام
الصلبة المتباينة عن الانقسام وذلك الاستعداد منشاه مقارنة المقدار فيمتنع
حصوله الا بالمقدار فثبت من ذلك ان الهيولى لا يمكن تجردها عن الصورة الجسمية لانها
من شانها ان ينقسم اثنين بعد ان كان واحدا وذلك عند انفصال الجسم وان يتحد بعد
ان كان اثنين وذلك عند اتصال الجسمين فان قلت ما بال المقدار اذا طرء عليه الانفصال
انعدم وهو الذي لم يستحق المادة الانقسام وما بال المراد اذا انفصل بمثله انعدم وهو الذي
يستعد المادة للاتحاد قلنا لا منافاة بين كون الشيء مهيئا المادة لان يقبل شيئا مثله وبين
انعدامه عند حصول المقبل او المتلون كالمتضادان لا يجتمعان في موضوع فاذا حدث
احدهما زال الاخر والحاصل ان وجود المادة وجود يلزمه قبول الوحدة والكثرة فلا يقوم
الا بالمقدار فلا يمكن ان يتعرى عن الجسمية نعم لما تبين وتحقق ان الهيولى في ذاتها
وهويتها امر جسماني لا يمكن الهيولى نحو اخر من الوجود بان يكون امرا عقليا غير قابل للقسمة فلا يمكن
للذهن ان يتصور امرا يكون هو في ذاته هيولى اذ كل ما يتصور في الذهن فهو صورة عقلية
وجودها وجود غير قابل للانقسام لكن للذهن ان يتصور شيئا هو بعينه عنوان جوهر بالقوة
غير متحصل الهوية قابل للكثرة والوحدة وذلك العنوان امر صوري عقلي غير قابل للقسمة اصلا

مثل ما يحصل من الهيولى في الذهن يكون حقيقة غير حقيقية الا انها يصلح ان تصير عنوانا لها وان
يحكم لها باحكام الهيولى بحسب الفرض والتقدير كما في القضايا الحقيقية وبهذا الوجه يندفع الاحكام
التي ذكرت في الاستدلال على نفي تجردها عن الجسمية قال ولانه لا يجوز هذا الجوهر انما صار كما يفد عليها ان
حله فليس لها بذاته فليس يجب ان يختص في ذاته بقبول قطر بعينه دون قطر اقول يريد بيان
صحة التخلخل والتكاثف الحقيقيين وهما نوعان من الحركة في الكم وذلك ببيان ان الهيولى
في ذاتها البسيطة بالكم وان كان وجودها غير منفك عن كمية ما والدليل على مغايرتها في الوجود
عن الكمية والمقدار قبولها الانقسام والاتصال والوحدة والكثرة ولا كذلك نفس المقدار
وكذا الصورة الجسمية التي بها قوام الهيولى فهي امر مغاير للمقدار في الوهم فاذن نسبة الهيولى
في ذاتها الى سائر الاقطار والمقادير نسبة واحدة فلا يختص في ذاتها من جهة ذاتها بقبول امتداد
بعينه دون امتداد اطول منه او اقصر ولا بقبول مقدار بعينه دون مقدار اكبر او اصغر
منه وان كانت الصورة الجرمية الجوهرية واحدة في الصورتين لما علمت ان الصورة الجوهرية
ايضا مما لا جزء لها سعيا ووهميا او حسيا ولا تفاوت بين واحدة منها وواحدة اخرى في
العظم والصغر وغير ذلك بحسب ذاتها بل بحسب ما يعرضها من المقدار فهي ايضا مما لا يجب
بحسبها الاختصاص بقدر دون قدر فنسبة ما هو غير متجزئ في ذاته كالهيولى او غير متجزئ
تجزيا سعيا وهميا او حسيا بل فرضيا عقليا فقط كالصورة الجسمية الى اي مقدار معين
نسبة واحدة والا لكان له مقدار معين يطابق ما يساويه دون ما يفضل عليه او ينقص عنه
والحال انه غير متجزئ وغير مختلف النسبة الى كل وجزء فالحال ان يكون جزء منه في ذاته يطابق
جزءا من المقدار وهو في ذاته معرى عن التجزي بالقوة القريبة نعم يمكن ان يتصف بذلك
ثانيا وبالعرض بحصول من جهة المقدار وكل فيطابق جزء جزء المقدار وكله كل المقدار
كسائر الاوصاف التي يكون بالعرض كالتحيز وقبول الاشارة والشكل والحركة وغير
ذلك فظهر مما ذكرناه يمكن للمادة ان تصغر بالتكاثف وتعظم بالتخلخل وقوله هذا
اي وجود التخلخل والتكاثف مما ثبت باعانة الحس يشاهد انشقاق القارورة اذا

ملئت

اذا امتلئت ماء واحكم صمامها والقيت في النار فيعلم ان الشق بزيادة المقدار لما في القارورة
لا بسبب دخول النار من خارج اليها اذ لم يبق في داخلها مكان لما ينفذ فيها من النار الذي لجاها
الى ان يدخل اضيق موضع من شانها الخروج عنه بالطبع الى جهة العلو وكذا يشاهد
دخول الماء في قارورة يمص ماؤها وتكب على الماء فيعلم النفس ان ذلك لاجل ان الماص يجذب
بعض الهواء الذي فيها بالقسر فلولا حصول التخلخل في الباقي يلزم الخلاء وهو محال فاذا كبت
على الماء يدخل فيها صاعدا لرجوع الهواء الباقي الى قوامه الاصلي لزوال القاسر وامتناع الخلاء
ولولا ذلك لما صعد الماء الذي من طبيعته التسفل فهذه حجة عند المص على التخلخل وعند التكب
على التكاثف والاعتذارات التي ذكرها منكروا الهيولى ومنكروا التخلخل والتكاثف المبنيين
عليها عن هاتين الحجتين تعسفات خارجة عن التحصيل وتكلفات مصادمة للتحقيق
قال بل يجب ان يكون تعين المقدار عليها بسبب يقتضي في الوجود ذلك المقدار آه
يعني لا يكفي في تعين المقدار الجسمي وجود الهيولى ووجود الصورة الجسمية فقط لا بد فيه
من سبب غيرها وذلك السبب لا بد وان يكون من احوالها المقارنة لها من التردد لان الاول
هو المط وكذا الاول من الثاني لانه لا يخلو اما ان يكون امرا مقارنا لها كالصور والاعراض
واما ان يكون امرا خارجا مباينا اما السبب المباين فلا يخلو اما ان يكون افادته المقدار
للمادة المتقدرة بتوسط شيء اخر بان يؤثر اثرا يتبع ذلك الاثر حصول المقدار او يفيد استعدادا
او لا ثم يفيد بواسطته المقدار ولا يكون افادته بتوسط شيء اخر فالشق الاول يرجع الى
ما هو المط وهو ان السبب القريب لحصول المقدار صورة او عرض فيكون اختلاف المقادير
في الاجسام لاختلاف احوالها من الصور والاعراض واما الشق الثاني من الثاني فهو
باطل لانه لزم ان يكون المواد والاجسام كلها لكونها متساوية الاستحقاق للكم متساوية
المقادير والاحجام لان الهيولى قابل صرف والجسمية طبيعة واحدة مقتضاهما واحد
والفاعل الخارج نسبته الى المقادير نسبة واحدة فيلزم ان لا يختلف اثره في القوابل
المتساوية الاستعداد فلا يختلف مقاديرها واللازم باطل لان الوجود يكذبه فكذا الملزوم

قال ومع ذلك ايضا فليس يجب ان يصدر عن ذلك السبب حجم بعينه دون حجم آه
يعني لو فرض جواز كون الاجسام متساوية الاحجام حتى يكون كل منها بحجم غيره فالكلام في تعيين
ذلك الحجم لها دون غيره من الاحجام عايد لان نسبة ذلك السبب الى جميع الاحجام واحدة كما ان
نسبته الى جميع القوابل واحدة فليس يجب ان يصدر منه حجم واحد على الجميع الا لامر اخر ينضاف
اليها فيكون بانضمامه الى المادة والجسمية تستحق المادة المقدار المعين فلا يكفي وجود المادة و
الجسمية ولا ايضا وجودهما مع وجود السبب المفيد المصور للمادة بالكمية الخاصة الا مع انضمام
شيء اخر او حال اخرى لاجلها تستحق المادة لان تصورها المصور بذلك المقدار وذلك الكبر واذا
اختلف المقادير فذلك الشيء ايضا يجب ان يكون مختلفا لكن يجوز ان يكون الاختلاف فيه اما
اما بالنوع او بالاشد والاضعف والاول كما بين الحرارة والبرودة فان الحرارة مما يفيد مقدارا
اعظم بالتخلخل والبرودة تفيد مقدارا اصغر بالتكاثف والثاني كمراتب الحرارات والبرودات
فكل مرتبة من مراتب الحرارة تفيد قدرا خاصا من الزيادة في حجم القابل وكلما صارت الحرارة
اشد صار القابل اعظم قدرا وكذا البرودة كلما كانت اشد كان القابل اصغر قدرا اقول
وان كان الاشد والاضعف يقرب الاختلاف في النوع آه يعني ان الاختلاف بالشدة
والضعف يقرب من الاختلاف بالحقيقة والنوع وذلك معنى كون فرد من افراد معنى واحد
كالحرارة مثلا اشد من الاخر ان يكون ذلك الفرد في حد نفسه بحيث يكون كانه امثال الفرد
الضعيف وهذا لا يتصور عند المشائين الا بان يدخل في حد بعض الافراد شيء زايد على المفهوم
المشترك داخل في ماهية بعض الافراد ونقصها وعند اتباع المشرقيين التفاوت بين الافراد
ايضا بنفس المعنى المشترك الذاتي فعلى كلا المذهبين يكون الاختلاف في الاشد والاضعف قريبا
من الاختلاف في النوع اما على المذهب الاول فلان اختلاف بين الافراد بما راجع الى الذاتي
بالوجود للافراد والاختلاف بالوجود يوجب الاختلاف بالنوع واما على المذهب الثاني
فلان التفاوت في نفس الماهية بحسب كمالها ونقصها في ذاتها قريب من الاختلاف بالفصول الا انها
جنس واحد لكن الفرق بين الاختلاف بالنوع والاختلاف بالاشد والاضعف على كلا المذهبين

معلوم عند اهل البصيرة والاعتبار قال فقد علم ان الهيولى قد تهيأ بعينها المقادير مختلفة
وهذا ايضا مبدأ للطبيعيات فقد صح من المقدمات المذكورة كاثبات تبدل المقادير على جسم واحد
وان المادة في نفسها لا حظ لها من المقدار وان الجسمية لا تقتضي مقدارا معينا ولا السبب
المفارق ما تقتضيه بل لا بد من استعداد المادة لوجوده ومن اختلاف الاستعدادات لاختلافه
وتغايرها النوارده ان الهيولى الواحدة بعينها قد تستعد تارة للمقدار وتارة لمقدار اخر اعظم منه
او اصغر دفعة او على التدريج وهذه المسئلة ايضا من المسائل التي هي مبادي العلوم الطبيعية
اذ يبتني عليها كثير من مقاصد الطبيعيين كحركات النمو والذبول وحدوث البخارات والسحب
والرياح والامطار والثلوج والصواعق والزلازل وغيرها كما يظهر عند التامل فيها قال
وايضا قال فان كل جسم يختص لا محالة بحيز من الاحياز وليس له حيز الخاص بما هو جسم آه يريد اثبات
صورة اخرى غير الجسمية بها تختلف الاجسام انواعا اعلم ان لكل واحد من الاجسام الطبيعية معنى
اخر غير الامتداد وقبول الابعاد بها يصير الاجسام انواعا مختلفة ولهذا سميت صورا نوعية
اي منسوبة الى النوع بالتقويم والتحصيل وهي عند محصلي المشائين من اتباع الفيلسوف المقدم
ارسطاطاليس جواهر هي المبادي القريبة لاثارها المختلفة وحركاتها وسكناتها الذاتية
فتسمى قوى وطبايع وتسمى ايضا كمالات اولى لها الصورة الجنسية بها انواعا كمية
وعندنا انها لا امر واحد في كل جسم طبيعي فمن حيث كونه مبدأ للاثار يسمى قوة ومن حيث كونه
مبدأ الحركة والسكون الذاتيين يسمى طبيعة ومن حيث كونه متمما للماهية الجنسية يسمى كمالا
للسند لهذا الطريق في اثبات وجودها وجوهريتها من جهة كل واحد من هذه النعوت
والجهات اما من جهة الاثار فكما بينه الشيخ فانا نعلم بالضرورة ان للاجسام احيازا مخصوصة
يطلبها عند المفارقة ويستقر فيها عند عدم القاسر فالعنصر الثقيل كالارض انما يتحرك
الى المركز بحسب ذاته والعنصر الخفيف كالنار انما يتحرك نحو السماء آه بحسب ذاته ومن جهة
امر خاص به وكذا نعلم ان بعض الاجسام قابلة للانفكاك والالتيام وقبول الاشكال بسهولة
كالماء والهواء وبعضها كالارض والنار وبعضها ممتنعة عنها مطلقا كالكواكب والسماء

وكذلك مختلفة في كثير من الآثار كالكيفية والكمية والوضع وغير ذلك وهي مجبولة عن حفظها
عند الحصول وعلى طلبها عند الزوال بقاسر فترجع اليها بعد زواله على اسرع زمان متصور
فمبادي هذه الآثار لا يمكن ان يكون هي الجسمية لانها كما علمت متفقة النوع في الجميع وآثار المتفق متفقة
ولا الهيولى لانها قابلة محضة ليست بفاعلة ولانها مشتركة في العنصريات بل في الكل بينها عند المحقق
فيتفق اثرها لو كانت مؤثرة ولا الامر المفارق للاجسام لتساوي نسبته الى الكل ولا الباري جل اسمه
لتعاليه عن صدور الكثرة عنه بلا وسائط بل الاشياء تصدر عنه تعالى على ترتيب الاشرف فالاشرف
الى الاخس فالاخس حتى ينتهي الى الاجسام وموادها وهذا لا ينافي القول بالفاعل المختار عند
المحقق ما لم يجوز الترجيح من غير مرجح والقايل به لسانا ينكره ضميرا والا خرج عن حدود الانسانية
الى حد من حدود البهيمية فاذن لا بد ان يكون مبادي هذه الآثار امورا مختلفة داخلة في ذوات
الاجسام غير الهيولى والجسمية المشتركة فهي صور نوعية جوهرية اذ اجزاء الجواهر جواهر فثبت ان
المادة الجسمية اي مجموع الهيولى والجسمية لا توجد مفارقة عن هذه الصور بالكلية وكما ان المادة الاولى
انما تقوم بالفعل بالجسمية فكذا المادة الجسمية انما تقوم بالفعل بالصورة فاذن المادة مطلقا اذا
جردها الوهم عن الصورة وصيرها في الذهن بحيث لا تقبل الاشارة والقسمة والتحيز فكان قد
جعل المادة غير المادة وفعل بها امرا لا يمكن ان يكون معه في الوجود الخارجي وقد اشرنا الى ان القضايا
المعقودة في احكام الهيولى مجردة عن الصورة كلها حقيقية بل يكون الحكم فيها على الموضوع بحسب التقدير
واعترض على هذا الاستدلال بوجوه الاول انه لا يجوز ان يكون تلك المبادي للآثار المخصوصة اعراضا
مخصوصة اذ كل موجب اثر في الجسم لا يلزم ان يكون صورة جوهرية فان الميل القسري وغير القسري
مبدا ما للحركة وليس بصورة والحرارة في الحديدة الحامية مبدا الحرق لجسم ما وتحركه في بعض المواضع
سبب الحرارة وليست بصورة جوهرية فليكن ما سميتموه صورا من قبيل الاعراض وايضا القوى
كالغاذية والنامية والمصورة عند المشائين اعراض مع انهم يسمونها فعالة ويضيفون اليها افادة
التصوير وغيره فاذا كانت هذه المؤثرات القوية اعراضا فغيرها اولى بالعرضية بل الحق ان هذه موقوفها
معدات والفاعل غيرها والجواب ان استدلالهم على اثبات الصور بكونها مبادي جوهرية ليس

على كونها مبادي فاعلة بالحقيقة بل يكفي كونها معدات فان الآثار المختلفة لا بد لها من مخصصات
مختلفة فهي ان كانت ذاتيات للاجسام ومبادي لخصوصياتها فيكون جواهر اذ مقوم الجوهر جوهر
وان كانت اعراضا فتكون كالآثار الخارجية فيحتاج الى مخصصات غيرها فينقل الكلام الى مخصصات
المخصصات فاما ان يتسلسل او يدور او ينتهي الى مخصصات هو ذاتيات يتقوم بها الجسم الطبيعي انواعا
والاولان ممتنعان فتعين الثالث وهو المطلوب واما ما وقع منهم من نسبة الافعال والافادات الى
ومن باب المسامحة بعد ما تحقق الامر من كون الفاعل في الايجاد يجب ان يكون بريء الذات
من علاقة الاجسام الوجه الثاني انا لا نسلم ان نسبة المفارق الى سائر الاجسام واحدة لم لا يجوز ان يكون
لخصوصية بعض الاجسام دون بعض ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون اختلاف الآثار لاختلاف استعدادات
بحسبها تصدر عن المفارق الآثار المختلفة كما يصدر عنه الكائنات المختلفة الا وليترتب عليها والجواب
ان الاستعداد كالقوة والامكان امر عدمي يتبع شيئا صفة متقررة في ذات المستعد بها يستعد
لامر فذلك لو كانت امرا عارضا متاخرا عن ذات الجسم لكانت من قبيل الآثار فيعاد الكلام في
ترتبها عليها وعروضها جميعا فيتسلسل الامر او يدور فلا بد ان ينتهي بالآخرة الى خصوصية في ذات
الجسم يكون متقوما بها متقدمة هي على الجسم وعلى ما يصدر عنه فاذا حقق الامر هكذا لا بد لاحد
ان يرجع ويقول انا اذا كان اختصاص الاجسام بعوارضها وآثارها يحتاج الى صور مخصوصة مختلفة
تكون هي اسباب لاختلاف الآثار فما سبب اختصاص تلك الاجسام بتلك الصور واختلافها
بها بعد اشتراكها في الجسمية العامة لانا نقول ان تلك الصور بوجوداتها اسباب لحصول
الجسمية المطلقة انواعا مخصوصة وهو بانها الفائضة عن المبادي مقومات للانواع بماهياتها
الخاصة ولغفلة اكثر الناس عن هذا يتحيرون في فصول الانواع المركبة والبسيطة ويطلبون مثلا
اختصاص الفصل كالناطق مثلا بحصة جنسية النوع المخصوص كالانسان مع كون الجنس امرا واحدا
في جميع الانواع المتحصلة ولا يعلمون ان الجنس من توابع الفصل ولوازمه المتاخرة عنه في الوجود
الوجه الثالث انه يجوز ان يكون للمفارق جهات مختلفة بها تختلف نسبته الى الاجسام فيفيد لبعض
الاجسام آثارا مخصوصة ولبعضها آثارا مخصوصة اخرى من غير حاجة الى صور نوعية او يكون عدد

المفارقات كثيرة حسب تكثر انواع الاجسام كما ذهب عليه الاقدمون كافلاطون ومن يحذو حذوه
من معلميه واستاذيه كسقراط وانباذقلس وفيثاغورس واغاثاذيمون وانباذقلس وغيرهم
من اعاظم حكماء الفرس والمشرقيين والمحققين وانه بين ان لكل نوع طبيعي من الاجسام مدبرا
عقليا ذا عناية بذلك النوع وهو الغاذي والمنمي والمولد في الاجسام النامية لامتناع صدور
هذه الافاعيل من قوى بسيطة عديمة الشعور وقد نقلنا عن نفوسنا والا لكان لنا شعور بها كما نقل
عنهم الشيخ الاشراقي في كتبه والجواب انا وان ساعدناكم في اثبات المفارقات الكثيرة و
مبادي فعالة في هذا العالم الا انا نعلم ضرورة ان مباشر هذه الافعال سواء كانت مجاري سفلية
او على وجه الوساطة امور مقارنة للاجسام اذ لا نشك ان النار محرقة والماء مبرد والارض
مجففة والهواء مرطب والانسان يكتب والفرس يعدو والشجر ينمو والحجر يهبط الى غير ذلك من الافاعيل الوسائط
المختلفة الصادرة عن الاجسام المختلفة والعقول باينها ما لا نسبة لها الا في الايجاد ولا في الاعداد
مكابرة طريق اخر لاثبات هذه الصور وهي من جهة تقومها للطبيعة الجسمية وجودا فانها لو
كانت محصلة نوعية في العقل الا انها محتاجة في الوجود الى محصلات ومقومات اخرى اذ محال
ان يكون الجسم المركب من الهيولى والصورة الامتدادية ارتفاعا بالفعل لا يكون شيئا من الانواع
التي تحت الجسم المطلق فاذن مثل هذا الجسم يكون جنسا بوجه وان لم يكن جنسا من كل وجه كما حقق
في موضعه فيجب ان يتقوم ويتعين بالفعل حتى يجري مجرى الفصول وما يتقوم بالفعل يجب ان يكون
داخلا في قوامه موجودا وان لم يكن داخلا في قوامه ماهية ومعنى وهو جوهر فذلك المقوم جوهر
وهو المسمى بالصورة النوعية والطبيعية فتبين انه لا يصح ان يكون الصور الجسمية في الاجسام التي
يتعاقب عليها الصور الطبيعية تماما لنوعيتها والا كان يلزم ان تكون تلك الصور اعراضا لاحقة
بعد تحصلها نوعا فيكون الاجسام كلها نوعا واحدا وهو محال ولا يجوز ان يتقوم الهيولى بالصورة
الجسمية على الانفراد وبالصورة الطبيعية على الانفراد اذ تبين ان مادة واحدة بسيطة لا يجوز ان
يتقومها صورتان بل يجب ان يتقوم اولا الصورة الجسمية بالصورة الطبيعية فيتنوع الجسمية
ثم يتقوم المادة والجسم هو معنى ثالث يتاخذ من هذه الامور الثلثة تاخذا بالعقل لا بفرض فارض

واتحاد

واتحاد الهيولى بالصورة ليس كاتحاد الجسم بالبياض في الابيض فان الجسم له وجود وقوام بالفعل
لا بالبياض ولا كذلك حال المادة مع الصورة والاعتراض عليها من قبل بعض الاقدمين بوجوه من الايرادات
الاول ان الاحتجاج على حاجة الجسم وافتقار المادة الى المخصصات التي سميتموها صورا بلزومها
الجسم وعدم جواز خلوه عنها غير منتج لان استحالة الخلو لا يدل على الجوهرية وافتقار المحل اليها
الا ترى ان الجسم لا ينفك عن مقدار ما وشكل ما وتحيز ما مع اعترافكم بعرضيتها فلو وجب كون المخصصات
مقومات الوجود لوجب كون مخصصات الطبيعة النوعية كالانسان مثلا ومميزات اشخاصها
مقومات لوجودها مع ان التقويم والتحصيل هاهنا اقوى فكما سميتم مخصصات الجنس انواعا
صورا فلو سميتم مخصصات النوع اشخاصا صورا اذ لا يصح تقرره دونها في هذا الموضع ابحاث
مترادفة على طريق الاسولة والاجوبة ذكرها شيخ الاشراق في كتبه تعصبا ونصرة للقائلين بعرضية
الصور ونحن قد اوردناها في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار ثم حققنا الحق وعينا الصواب ولكن
طرحناها هاهنا مخافة الاطناب والذي نذكره الان تحقيق التفصي عما ذكره ان مخصصات الاجسام
والمواد منها ما هي كمالات تستكمل به المادة وتتوجه اليها الطبيعة من الوجود الادنى الاخس
الى الوجود الاقوى الاشرف ومنها ما هي لواحق غير كمالية لا يصلح ان تكون غايات اخيرة ولا متوسطة
بل يكاد ان يكون من اللوازم الضرورية للمادة او من التوابع الاتفاقية فالضرب الاول عندنا
وعند المعتبرين من المشائين هي المسماة بالصور النوعية والطبائع الجسمية والضرب الثاني
هي العوارض الخارجية والاولى لكونها متقدمة في الوجود على الجسم الطبيعي بالمعنى الذي هو مادة
محصلة للانواع التي تحتها فهي تكون لا محالة جواهر والثانية لكونها متاخرة عن الانواع ولحوقها
اياها بعد كمالها وتمامها يكون اعراضا قاعدة عرشية اذا تركب امر من امرين تركيبا طبيعيا
احدهما معلوم الجوهرية والاخر مشكوكها واردت ان تعرف هل هو جوهر صوري او عرض تابع
فانظر الى مرتبته في الوجود ودرجته في القوة والضعف فان كان وجوده اقوى من وجود ما
انضم اليه والاثار المترتبة عليه اكثر فاعلم ان نسبة التقويم والعلية اليه اولى من نسبة التقويم
والمعلولية اليه بالقياس الى قرينه بعد ان ثبت عندك انه لا بد في كل تركيب نوعي او صنفي من ارتباط

ما وعلية ومعلولية ما بين جزئية فعلم ان نسبة الجوهرية اليها اولى بالجوهرية وان كان ذلك الامر
اضعف تحصلا واخس وجودا فاعلم ان المضمون الذي مستغني القوام عنه فيجب ان يكون هذا
الوجود عنه فيكون مادة له او عرضا فاما بيان المنهج الثالث لاثبات جوهرية الصور الطبيعية وهو من جهة كونها
محصلات لماهيات الانواع الطبيعية فتقريره ان هذه الامور اذا تبدلت في الاجسام يتغير بتغيرها
جواب ما هو فليست هي اعراضا زائدة اذ الاعراض اذا تبدلت لم يتبدل بتبدلها ماهية الشيء وكل
ما يتبدل بتبدله جواب ما هو الجوهر فهو جوهر لا عرض والا لكان الجوهر يحصل القوام من عرض
والبحث عليه بما نزعن القدماء الذاهبين الى عرضية كل ما يحل في غيره ان من الاعراض ما يتبدل
بتبدله جواب ما هو فان الحديد قبل ان يحصل فيه هيئة السيف اذا سئل عنه بما هو صح الجواب بانه
حديد او بحد الحديد ثم اذا حصلت فيه الهيئة السيفية فسئل عنه بما هو لا يجاب بانه حديد
بل انه سيف ولا يحصل فيه الا الاعراض كالشكل والحدة وغيرهما وهكذا الطين اذا جعل لبنات
وبني بها بيت لا يجاب بانه طين بل بانه بيت ولم يحصل فيه الا اجتماع الاوضاع والاشكال
وهي اعراض فقد علم ان تبدل الحدود لا دخل له في ان المتبدل فيه جوهر او عرض ثم ان الاصطلاح
المذكور في رسم الجوهر والعرض وخاصية كل منهما لم يكن بتبدل الجواب وعدم تبدله اما
الضابط في كون محل العرض متقوما بنفسه ومحل الجوهر متقوما بما حل فيه فلا يوجب هذا المعنى
فان ذلك التقوم تقوم بحسب الوجود لا بحسب الماهية والكلام هيهنا في التقوم بحسب الماهية ولا
فيرجع الكلام الى منهج المقدم والموقف الذي سبق الكلام فيه اما الذاتي عن الاقدمين ان يجيب
في هذا الموقف ونحن نحول الجواب عنه الى ان نقرر مسلكا اخر في هذا المطلب قريب المأخذ من هذا
المسلك استدلالا ونذكر البحث من طرف المنكرين فنشير الى الجواب بحيث على وفق اسلوب التقويم ثم
نعين تحقيق الفراخ المنهج الرابع وهو ان هذه الامور اجزاء للجواهر النوعية وجزء الجوهر جوهر فتكون
هي جواهر مثاله حقيقة النار ليست مجرد الجسمية بل مركبة من جسم وامر يحصل من مجموعهما حقيقة
النار وكذا الملك والحيوان والنبات وغيرها والخصم ان يقول جزء الجوهر مطلقا او من جهة
فلا فان الجسم الابيض مثلا او الحار من حيث هو جسم ابيض او حار يصح حمل الجوهر عليه فيقال

ان الجسم

ان الجسم الابيض او الحار جسم وجوهر ولكن ليس البياض ولا الحرارة الا اعراضا فهكذا نقول الماء
يحمل عليه جوهر باعتبار انه جسم لا باعتبار جزئه الاخر الذي هو الصورة المائية وانه لا يمكنك
ان تحكم ان الماء من حيث انه ماء او المجموع من اجزائه جوهر الا بعد ان تعلم ان اجزاءه جوهر مكون
احتج اجلب بان جزء الجوهر من جميع وجوه جوهر مصادرة على المطلوب الاول كيف والجوهرية اذا
كانت لجزائه فكما لا يعقل الكل الا بالاجزاء فكذا لا يعقل للاجزاء الا باجزاء الاجزاء او المتقدم
بالطبع على المتقدم بالطبع على الشيء متقدم بالطبع على ذلك الشيء فيلزم ان لا يعقل جوهرية الماء
الا بعد تعقل جوهرية جميع اجزائه فكيف يصح ان يثبت جوهرية اجزائه بجوهرية الكل لانه لا يكون
اثباتها الا بجوهرية الاجزاء والا لزم الدور هذا تمام ما ذكره صاحب المطارحات نيابة عن
الاقدمين واما الجواب عما ذكره في الموقفين فاعلم اولا انه من الامور المتقررة في مدارك المحققين
انه لا يجوز ان يحصل طبيعة واحدة نوعية من المقولتين ولهذا حكموا بان المشتقات وما في
حكمها اذا اريد بها المركب من شيء خاص ومبدأ الاشتقاق لا وجود له كالابيض والاسود والهندي
والزنجي اشباه لاحظ لها من الوجود انما الوجود في كل منها اثنان موضوع وصفة كجسم وكيفية
او جسم واضافة لان الملتئم من ذات ما جوهرية وعرض ما من مقولة لم يكن بحيث يعد ذا مقولة
خارجة عن المقولتين الجزئين ولا ذا مقولة واحدة هي عين المقولتين ولا لها معا جنس واحد
له فصل يحصله اذا علمت هذا فنقول لو شك النار والهوى والشجر والحجر والحيوان وغيرها كل
منها حقيقة واحدة محصلة وحدتها وحدة حقيقية غير تعليمية ولا اعتبارية فيكون جوهرا
واحدا بالذات والجوهر جنسه وقد علمت ايضا ان الجنس موجود بوجود الفصل وان كان
متغايرين في المفهوم عند التحليل وعلمت ايضا ان الجنس في المركبات متحد بالمادة الخارجية في
الوجود والفصل متحد بالصورة فيه فاذن لزم ان يكون فصول جنس الجوهر جواهر فيكون لذلك
تلك الفصول اعني الصور النوعية ايضا جواهر فاذا تقرر هذا وتحقق فلنشرع في الجواب عما يرد على
المنهجين الاخيرين فنقول اما قول المستدل في احد المنهجين ان كل ما لا يتغير بتغيره جواب ما هو
فهو جوهر ولا نوع عرض ليس مادة على الاطلاق وفي كل موضع بل في كل نوع طبيعي تحت جنس الجوهر

له وحدة طبيعية ولا حد معلوم كالماء والهوى وغيرها وله صفة خاصة معلومة ولم يعلم كونها فصولا
او خاصة فبتلك القاعدة يعرف كونها من اى القبيلين فيستدل بها على كون فصول انواع الطبيعية
بالاجسام ليس هي المعاني الماخوذة من اعراضها القائمة بها كما هي عند الاقدمين فان النار مثلا عندهم
عبارة عن الجوهر المقداري مع حرارة مخصوصة واليبوسة وغيرها من مجموع الاعراض القائمة بها
وكذا الماء والهواء والحيوان والنبات والجماد بل من امور اخرى جوهرية اذ هذه الاعراض وما
بازائها من المشتقات المحمولة مما لا يتبدل بفرض تبدلها او فرض زوالها جواب ماهو فيعلم ان نارية
النار ومائية الماء مثلا ليس بهذه الاعراض المحسوسة التي عندهم مبادى الفصول واما النقض بالسيف
والسرير ونحوها فليست هي بانواع طبيعية وما يشتبه بالفصول فيها ليست هي الامور الطبيعية
التي توجب لها الطبيعة واستحالت بها الماء بخلاف كل من العناصر والدر والياقوت والا نار
والفرس والشجر فان له علل اربع كلها ذاتي ثنتان منها مقومتان للوجود وهو الفاعل
والغاية خارجان عن عالم النقل والاتفاق وثنتان منها مقومتان للماهية وهما داخلتان
في ذات فليست احدها بالاخرى في الوجود ولكل منها خارجة الى الاخرى بوجه كما ستعلم
الفصل الاشتقاقي ولها فصول ذاتية ماخوذة من امور خاصة طبيعية فهى المسماة بالصور فالصور
الطبيعية هي جواهر واما قول المشنعين للصور في الكتب الاخير ان جزء الجوهر لا بد ان يكون
جوهرا ايضا معناه ان كل ما علم على الاجمال انه جوهر وحدة طبيعية فجزؤه لا محالة جوهر ايضا
منه في الوجود والعلم يكون هيئة الشيء الواحد كالانسان مثلا جوهر الانسان يتوقف على العلم بجميع
الخارجية كان العلم بجوهرية الجسم الطبيعي وكونه قابلا لابعاد ثلثة لا يتوقف على العلم بالتركيب
في الخارج من الهيولى والصورة وانهما جوهران اذ وقع الاختلاف فيهما مع الاتفاق على حصول
المعلوم وجوهريته فقول المعترض ان العلم بجوهرية الشيء لا يحصل الا بعد العلم بجوهرية
كل جزء من اجزائه غير صحيح وكذا قوله جزء الجوهر انما يكون جوهرا اذا كان ذلك الجوهر جوهرا
من جميع الوجوه لا حاصل له اذ جوهرية الشيء لا يكون بوجه دون وجه لان الجوهر جنس لما تحته
من الانواع المحصلة ومقوم له ومقوم الشيء لا ينفك عنه في اعتبار من اعتباراته وحيثية

من حيثياته فالجوهر جوهر باي اعتبار اخذ واية حيثية اخذت له واما تمثيله بالجسم الحار
الابيض فقد علمت الحال فيه فحمل الجوهر على احد جزئيه بالذات وحمله على المجموع ليس بالذات
اذ ليس مندرجا تحته والكلام فيما هو جوهر بالذات وكل ما هو جوهر بالذات لا ينفك عنه الجوهر
بوجه من الوجوه وجزء الجوهر بالذات اى المستغني عن الموضوع لذاته لا بد ان يكون ايضا جوهرا
ومستغنيا عنه فان قوام الشيء بجزئيه ووجوده ووجوبه بعد وجود الجزء ووجوبه لانه
معلول له وجهات الفقر والامكان يكون في المعلول اكثر منها في العلة فافتقار العلة الى
شيء يوجب افتقار المعلول اليه دون العكس فكيف يكون المركب مستغنيا عن الوضع والجزء
مفتقر اليه واما تجويزه كون جزء الجوهر قائما بجزئه الاخر الجوهري فهو ايضا من مجازفات من
اهمل شرائط الوحدة الطبيعية في الانواع المحصلة واشتبه عليه حال التحد الطبيعي بين
المادة والصورة بحسب فعل الطبيعة بالتاليف الاعتباري بين الموضوع والعرض فان احد
الجزئين اذا كان مستغني القوام عما يقوم به فيكون تام النوعية غير مفتقر الى ما ينضم بعد حصول
الذات فلا يحصل منها وما ينضم في مرتبة اخرى ذات احدية مندرجة تحت مقولة الجوهر بل
المجموع شيئان جوهر وعرض لا شيء واحد جوهرا وعرض هذا ما عندي على طريقة الحكمة المشهورة
كلة عرشية ان الذى هدانا الله اليه بنوره وانار على قلبنا بفضله هو ان الصور النوعية
ليست بجواهر ولا باعراض بل هي وجودات خاصة للجسمانيات النوعية والوجود ليس بجوهر
في ذاته ولا عرض بل لاتحاده بالماهية يوصف باحدها وذلك لما اشير اليه من فصول الجواهر
متحدة مع الصور والجنس ليس بجنس للفصل المقسم ولكن متحد معه في الوجود الا ان العقل
ان يفرق بينهما بحسب المعنى والمفهوم فيجد ان معنى احدهما الازم اعم والاخر والاخر عارض
اخص له فاذا لم يكن فصل الجوهر المقسم جوهرا في ذاته لم يكن عرضا ايضا لما عرفت من استحالة تقوم
الجوهر بالعرض كيف والفصل اقوى تحصلا من الجنس ولما كانت حقيقة الفصل هي بعينها الصورة
الخارجية توجب ان لا يكون تلك الصورة ايضا تحت مقولة الجوهر بالذات ولا ايضا تحت شيء من
المقولات الباقية العرضية ومع ذلك معلوم انها غير مفتقرة الى الموضوع وهذا بعينه حال الوجود

من ان وجود الجوهر يحمل عليه الجوهر لا بان يكون الجوهر جنسا له المراد لا مهية للوجود بذاته حين يكون
جنسا لكنه متحد مع المهية في الخارج فوجود الجوهر جوهر ووجود العرض عرض بهذا الوجه الذي ذكرنا
ومن هيهنا يتفطن العارف اللبيب ان الصور النوعية هي ذوات بسيطة وجودية والفصول عنوانات
بسيطة وهي متمايزة بذواتها وانها ما حاز الوجودات الصورية الى الهيولى فثبت بذواتها بل بما يلحقها
ويلزمها من العوارض المسماة عند القوم بالعوارض المشخصة من الكم والكيف والوضع والاين
وغيرها وهي من علامات التشخص ولوازمه وانما التشخص بنفس الوجود فالوجود متشخص بذاته
والمهيات متشخصة به كما انه موجود بنفسه والاشياء موجودة به وكما ان كل فصل اخير للنوع
مصداق لحمل جميع ما يحصل له من معاني الاجناس والفصول المترتبة القريبة والبعيدة التي
منها النوع الاخير فكذلك الصورة التي بازائها حقيقتها بذاتها جامعة لجميع المواد والصور والقوى
التي يتالف منها المركب الطبيعي كالانسان مثلا فالصورة البسيطة التي للانسان هي بعينها نفسه الحساسة
والحس والحركة والنمو والحفظ والجسمية وغيرها بل هي بذاتها كل هذه الاشياء وكلما كان الوجود اقوى
واكمل وابسط لكانت محيطته بالاشياء اكثر وسيرد لك توضيح لهذا المقصد وهو من الحكمة المضنون
بها عن غير اهلها في مستانف الكلام عند تضاعيف الانظار في شرح هذا الكتاب انشاء الله

فصل في تقديم الصورة على المادة في مرتبة الوجود العرض في هذا الفصل كيفية الارتباط بين المادة والصورة
في الوجود وانهما متلازمان تلازم معلولي علة واحدة مع تقدم احدهما على الاخر في الوجود ضربا
من التقدم قال فقد صح ان المادة الجسمانية انما تقوم بالفعل عند وجود الصورة وايضا فان
الصورة المادية ليست توجد مفارقة للمادة فلا يخلو اما ان يكون بينهما علاقة المضاف كما يتحقق
وتبين ان المادة الجسمانية مفتقرة القوام الى الصورة لانها انما هي الجوهر مبهمة الذات بالقوة وان
الصورة الجسمية لذاتها غير مستغنية الوجود عن الهيولى كما علمت بالبرهان من انه لو تجردت الصورة
في هذا الوجود عن الهيولى لكانت متقدرة متشكلة بمقدار مخصوص وشكل مخصوص وليس من
لوازم الجسمية العامة المشتركة والا لزم اشتراك الاجسام كلها فيهما فالتلازم يلزم وكذا الملزوم فيها
اذ ان حاصلان فيها بانفعال وقبول للمادة وقد فرضت مجردة عنها وايضا ان تجردت الصورة عن المادة

من غير وقوع قسمة عليها وجردت وقد فرضت عليها قسمة فان هناك بالضرورة اختلافا
لا محالة ولو بالجزئية والكلية لان الطبيعة في الجزء والكل واحدة فلو كانت الجسمية سببا لما
وقع الاختلاف فلا بد هناك من انفعال المادة وقد فرضت مجردة عن المادة وعلائقها هذا
خلف فثبت ان بينهما علاقة ذاتية وتلازم وجودي فلا يخلو تلك العلاقة اما علاقة التضايف
وعلاقة العلية والمعلولية اما الاولى فغير صحيحة بينهما من حيث ذاتيهما اما اولا فلانهما
من مقولة الجوهر والمضاف مقولة اخرى واما ثانيا فلان كلا منهما غير معقول بالقياس الى
الاخرى بل معقول في ذاتها نظرا الى ذاتيهما وكون احدهما منتسبة الى الاخرى بان يكون
هذه مادة لتلك وتلك صورة لهذه لا يعلم الا بنظر دقيق وبحث عميق كما مر فليستا متضايفين
حقيقيين بالذات وان كانت كل منهما من حيث المفهوم الوصفي مضافا مشهوريا فان الهيولى ليست
داخلة تحت المضاف لا تعقل الا بالقياس الى ما هي قوة عليه او ذات قوة او استعداد له او ذات
استعداد له وكذا كون الصورة صورة لا تعقل الا بالقياس الى ما هي تمام وكمال له لكن الكلام
في نفس كل منهما مع قطع النظر عن مفهوم الاسم والا لم يحتج في استلزام كل منهما الاخرى الى استدلال
لانهما متضايفان واما ثالثا فلو كان سلب الحال بين المادة والصورة متلازمتين في الوجود بين
معا واضافة الاستعداد لا يعرض للمادة بالقياس الى الصورة الموجودة معها بل بالقياس الى
الصورة التي هي غير موجودة بالفعل بل بالقوة وكذا الصورة صورة لمادة هي بالقوة واذا
بالفعل بطل كونها مادة بالقياس الى هذه الصورة فتصير بها مادة اخرى لصورة اخرى فان الهيولى
مبهمة الوجود كلما تحصلت بصورة تجددها نحو اخر من الوجود تقع به مستعدة لصورة اخرى
فثبت ان ليس التعلق بينهما تعلق التضايف بل علاقة التلازم الوجودي على نحو غير التضايف
قال فلا يخلو اما ان تكون العلاقة بينهما علاقة ما بين العلة والمعلول واما ان تكون العلاقة
بينهما علاقة امرين متكافئي الوجود ليس احدهما علة ولا معلولا للاخر ولكن لا يوجد احدهما
الا والاخر موجود كما ثبت ان العلاقة بين المادة والصورة ليست علاقة التضايف فلا يخ
اما ان يكون احدهما بخصوصها علة والاخرى معلولة او يكونا امرين متكافئين في الوجود والتلازم

في الوجود ينحصر على وجهين احدهما ان يكون كل منهما علة للاخر وهذا مستحيل بادنى توجه من
العقل الصحيح من غير حاجة الى تكلف الاستدلال وثانيهما ان لا يكون احدهما علة ولا معلولا للاخر
ولكن لا يوجد احدهما الا والاخر موجود معه فاذا كان كذلك فليس يجوز ان يكون عدم شيء منهما
علة لعدم الاخر اذ كلما لا يكون وجوده سبب الوجود شيء لا يكون عدمه سببا للعدم فكل شيئين
لا يكون احدهما علة للاخر وبينهما علاقة المتكافئين فلا يجوز ان يكون عدم احدهما علة لعدم الاخر
من حيث ذاته وان كان عدمه مع عدم الاخر فكل منهما يرتفع مع رفع الاخر لا بانه ليس لاحدهما
رفعا موجبا للرفع بل يرتفع مع رفع كما ان وجود كل منهما ليس وجودا اصلا بوجود الاخر ولا
وجودا يجب لوجود الاخر بل وجودا مع وجود الاخر والفرق بين الوجهين مما ذكر في كتاب الشفا
في كثير من المواضع على التفصيل وسيأتي زيادة الايضاح لهذا الفرق في خلال هذا البحث وفي
غيره ايضا وبالجملة فقد علم ان الرفع قد يكون سببا للرفع وقد يكون لا بد معه من رفع كما في [illegible]
الوجود من انه قد يكون احد الوجودين وهو وجود العلة سببا للاخر وهو وجود المعلول
وقد يكون معه لا موجبا له كعكس ذلك او معلولي علة واحدة فيكون كالشفا عنه موجبا لحصول
العلم بر كما في البراهين اللمية بتسميه حيث ان العلم بوجود معلول او عدمه يوجب العلم بوجود
العلة او عدمه وكذا العلم بوجود احد معلولي علة واحدة او عدمه يوجب العلم بالاخر وجودا
وعدما وان لم يكن احدهما سببا للاخر نفسه وجودا وعدما في نفسه فيكون كل من الحد الشيئين
بحيث يكون رفعه برفع الاخر غير صحيح فانه يصح ان يكون رفعه مع رفع الاخر فاذا كان كذلك
فلا يخلو اما ان يكون رفع المرفوع منهما يوجب رفع شيء ثالث غيرهما او يلزم بسبب رفع الامر الثالث
بان يكون لولا عرض لذلك الامر الثالث عدم او كان لم يكن هذا مرتفعا او لا يكون شيء من الشيئين
لا ذاك ولا هذا بل مجرد ان هذا احدهما لا يقع مع رفع الاخر ولا الاخر يرتفع مع رفع هذا من غير
استناد الى ثالث في الرفع فيلزم من هذا الفرض ايضا ان يكون طبيعة كل منهما غير متعلقة الوجود
بالفعل بالاخر فيلزم منه احد الامور الثلاثة اما كونهما متضايفين او كونهما واجبي الوجود لذاتيهما
وكونهما مستندا الى ثالث والكل محال فالشق المفروض للزوم كذلك بيان ان اللزوم اذا كان

بينهما

بينهما بحسب الماهية والمعنى فيكونا متضايفين وقد مر انهما ليستا كذلك هذا خلف وان كان التعلق
بحسب الوجود فيلزم اما كونهما واجبي الوجود او لا والاول لا يصح لانك قد علمت ان لا تعدد في الواجب
وان لا مكافي له في الوجود ولا في رتبة وجوده وجوده ايضا مثل الهيولى والصورة واحدهما بالقوة
والاخرى قابلة للقسمة لا يكون واجب الوجود لذاته والثاني يوجب كل واحد منهما
بذاته ممكن الوجود وواجب لا بالاخر بل بثالث فيصير هو وصاحبه واجبي الوجود بشيء
ثالث اما ابتداء او بالاخرة اذا ارتقيا في الحاجة فيكون ذلك الشيء الثالث حينئذ
السبب المقتضي لوجود كل منهما لا ينعدم شيء منهما الا بانعدامه كما لا يوجد الا بعد
علية وجوده سواء كان تام العلية او بانضمام واسطة معه فيكون ارتفاع كل منهما
برفع شيء ثالث حتى يكونا هما معلولاه فلينظر كيف يمكن ان يكون رفع المرفوع منهما لازم
بسبب رفع الامر الثالث او يكون رفعه موجب رفع الامر الثالث فاذا كان رفعهما لازمة
رفع شيء ثالث حتى يكونا هما معلولاه فلينظر كيف يمكن ان يكون ذات كل منهما متعلقا
ذات الاخر فانه لا يخلو اما ان يكون اه هذا احد الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع
كل منهما معلولا لرفع الثالث فذلك الثالث وجوده سبب لوجودهما والا لم يكن رفعه سببا
لرفعهما فلينظر في كيفية تعلق احدهما بمقارنة ذات الاخر فهو اما بان يكون كل منهما يجب
وجوده من الامر الثالث بتوسط الاخر فيكون كل منهما سببا قريبا لوجوب وجود صاحبه
فيلزم الدور وتقدم كل منهما على نفسه وهو محال كما سبق واما بان يكون احدهما بعينه
مختصا بالوساطة وهو بعينه اقرب الى الثالث والاخر بعينه هو معلول صاحبه ومعلول
معلول ذلك الثالث وهذا موضع الحق على وجه واحد من الوجوه التي تحتملها في اول
النظر اذ الحق ان العلاقة بينهما علاقة علة ومعلول بشرط ان يكون التلازم بينهما لكن
معلولي علة واحدة واما الشق الباقي وهو ان كان رفع المرفوع منهما يوجب رفع امر ثالث
يوجب رفعه رفع الاخر وذلك يستلزم ان يكون وجود احدهما علة علة الاخر والاخر
معلول معلول صاحبه وعلة العلة علة كما ان معلول المعلول معلول فقد رجع الامر هنا

والمفروض انه ليس كذلك فبقي احدى الشقين الباقيين وهو ان يكون رفع المرفوع منهما يلزمه

الى ان يكون احدهما علة والاخر معلولا وهذا الشق وهو كون احدهما علة مطلقة للاخر والاخر معلولا على الاطلاق باطل لكن الشيخ لم يلتفت الى ابطاله لانه سيظهر بطلانه في خلال ما يذكره وشرع في تعيين ما هو صالح للعلية منهما سواء كانت علية مستقلة ام غير مستقلة فقال فلننظر الآن ايهما ينبغي ان يكون العلة منهما فاما المادة فلا يجوز ان يكون هي العلة لوجود الصورة اما اولا فلان المادة انما وجب في صحة التلازم بين الهيولى والصورة ان يكون احدهما بعينها علة للاخرى فلا بد ان ينظر حينئذ ايهما احرى بان يكون علة اما الهيولى فلا يصح ان يكون هي العلة المقتضية لوجود الصورة لشيئين اما الاول فهو ان كل مادة لشيء بما هي مادة فحقيقتها القوة والاستعداد وقد علمت ان المادة الاولى فصلها الذاتي انها مستعدة وكل مستعد بما هو مستعد فلا يكون سببا لوجود المستعد له لان المستعد بما هو مستعد عادم للمستعد له والعادم لشيء لا يكون مفيدا لوجوده فالمادة لا تكون مفيدا للصورة وايضا كل ما هو سبب لذاته لوجود شيء لكان سببا له دائما من غير استعداد فلو كانت المادة سببا لوجود صورة لكانت سببا لها دائما من غير استعداد فلم يكن المادة مستعدة وهي مستعدة هذا خلف واما الوجه الثاني فهو ان المادة في نفسها امر بالقوة والصورة امر بالفعل ومن المحال ان يصير المعدوم علة لوجود شيء الا ان يصير موجودا من قبل ذلك الشيء فمحال ان يصير المادة علة لوجود صورة الا ان تصير متصفة بصورة اخرى قبل هذه الصورة سواء كانت قبلية بالزمان كما في العلل المعدة او بالذات كما في العلل الموجبة وهي التي لا تكون موجودة او لا يكون علة للاخر ولا يكون موجودة الا وتتقوم بها الاخر ويوجد بالذات من جهتها وهذا معنى التقدم بالذات فان معناه ان يكون وجود ذات المتقدم وحيثية كونه متقدما وعلة شيئا واحدا وكذا وجود المتأخر وحيثية كونه متأخرا ومعلولا شيئا واحدا فالعلة سواء كانت للعلية لازمة لذاتها غير منفكة عنها او عارضة لها منفكة عنها وسواء كانت لشيء بالقياس الى ما يقارن ذاته ذات ذلك الشيء او بالقياس الى ما يباين ذاته فان كلا القسمين ما هو جائز في الوجود اذ من الاسباب ما هو سبب لما يقارنه وما يوجد عنه بلا تغير مباين عنه ومنها ما هو سبب لما يباينه وما يوجد عنه غير مباين له

له فان العقل الصحيح والذهن السليم لا يابى ولا ينفر عن تجويز القسمين كليهما المنحصر بوجهيهما والبرهان نقضيهما جميعا فان من المبادي ما هو سبب لما يباينه كالباري للاجسام ومنها ما هو سبب لما يقارنه كالموضوع للعرض ومن هذا القبيل ايجاد الصورة للمادة والفصل للجنس وانما ذكر الشيخ هذين التعميمين لان كثيرا من الاوهام العامية ذهبت الى ان الوجود زائد على ماهية الواجب تعالى والماهية علة للوجود قياسا على لوازم الماهيات جوزوا ان الماهية لا بشرط الوجود نفسها ولم يجوزوا ذلك في غير وجودها بل شرطوا الوجود للعلية قبل الايجاد واذا كانت علة لغيرها وايضا منهم من زعم ان السبب للشيء هو الذي يكون متقدما عليه بالزمان وهو الذي لا يكون السببية لازمة له وهذا مذهب اكثر المتكلمين فانهم زعموا ان مفهوم كون الشيء فاعلا يستدعي سبق زمان عليه لم يكن فاعلا ثم صار لقصد وارادة من جهتها صدر عنه المفعول حتى انهم يتحاشوا عن كون النار فاعلة للحرارة والماء فاعلا للبرودة لانهما لا ينفكان عنهما وكذا بما يتوهم ان سبب الشيء لا بد ان يباينه في الوجود دون ان يقارنه فلا يسمون مثل الاربعة للزوجية او المثلث للخطوط فاعلا او سببا لها بل موصوفا بها فقط فالغرض من هذا التعميم والذي قبله ان يظهر ويتبين ان استحالة كون المادة علة للصورة ليس من جهة انها لو كانت علة لها لزم ان لا تكون سابقة عليها في الوجود او لزم ان يكون علة الشيء مقارنة لمعلوله فان شيئا من هذه الامور الاربعة المذكورة في الترديد لا ينافي سببيته اذ جميع هذه الاقسام ما هو واقع في باب الاسباب للاشياء بل الذي احال كون المادة سببا للصورة هو ان ليست لها ذات بالفعل قبل الصورة لا بالذات ولا بالزمان والسبب للشيء لا بد ان يكون له ذات بالفعل متقدما على ذلك الشيء ضربا من التقدم ذاتيا كان او زمانيا فكل ما تكون فعليته بشيء استحال ان يكون علة له والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء ما لم يكن بالفعل لم يصر سببا لشيء فلو كانت فعليته بذلك الشيء لزم تقدم فعليته على فعليته هذا محال فيكون الهيولى سببا للصورة محال وهذا المحالية ليس بناؤها على ان ذات الهيولى

الهيولى ملتزمة مقترنة للصورة اذ قد علمت ان الالتزام والاقتران لا ينافيان السببية
فرب سبب هو ملتزم لمعلوله كالعقل الاول للعقل الثاني ورب سبب هو مقترن لمعلوله
كالجسم للبياض ورب سبب لا يجتمع في الصفات كالاب للولد والنار للحرارة مع الاجتماع
ههنا من جهة ان ذات السبب يستحيل وجوده الا بالمسبب فان الهيولى ممتنعة الوجود بالفعل
الا بالصورة لا قبل الصورة والفرق بين هذين الامرين حاصل اذ كون الشيء مقارنا وجوده
وجود شيء لا يابى كونه متقدما عليه كالامثلة المذكورة واما الوجه الثالث فبيانه يستدعي تمهيد
مقدمة وهو ان الجسمية وان كانت باعتبار ذاتها مجردة في الذهن عن ما عداها وماخوذة
بنفسها وبالاعتبار الذي هو بحسبه جزء للاجسام الطبيعية نوعا محصلا غير مختلف الافراد
الا انها من جهة ماهيتها الاصلية من غير شرط التجرد واللاتجرد والاطلاق والتعين وبحسب
وجودها في الاعيان طبيعة جنسية غير مجردة عن الخصوصيات المختلفة التي بها صارت انواعا
مختلفة وبالجملة لا يمكن ان يوجد في الخارج شيء هو جسم فقط بل لا بد ان يكون اما فلكا او
او هواء او انسانا او فرسا فالجعل الذي جسما هو بعينه جعله فلكا او عنصرا او انسانا او غير
ذلك بل جعل الجسمية ووجودها تابعان لجعل كل من المخصصات الصورية التي بها يصير بها
انواعا بحسب احد الاعتبارين ومما ذكرناه اولا باعتبار اخر اذا تقرر هذا فنقول لو كانت
المادة علة قريبة للصورة لزم ان لا يكون الصورة الجسمانية مختلفة الانواع والتالي محال فالمقدم
مثله بيان الشرطية اللزومية ان المادة من حيث هي مادة لا اختلاف فيها اصلا لما علمت ان المادة
شيء بالقوة والقوة امر عدمي والعدم بما هو عدم لا اختلاف فيه اصلا وما قيل في المشهور
ان هيوليات الافلاك مختلفة الانواع ومخالفة لهيولى العناصر فالمراد بها انها كذلك في الوجود
من جهة الصور الملازمة لها المقومة لوجودها بالفعل لا انها كذلك في ذاتها باعتبار ذاتها اذ لا
ذات لها مجردة عن الصور ولو كانت الهيوليات مختلفة الذوات في انفسها لكانت مركبة من
الهيولى والصورة لاشتراكها في الهيولية فكانت الهيولى هي التي لا اختلاف في ذاتها الا بالصور
فاذا كانت كذلك كان ما يقتضيه ويستلزمه من الصور ايضا غير مختلفة الحقيقة اذ لا يرد المتفق

متفق فان كان اختلاف فبالامور المختلفة باحوال المادة فيكون تلك هي الصور الاولى فيعود
الكلام الى علة اختلافها فان كانت العلة هي المادة فقط يلزم التخلف المذكور وان كانت علة
وجود هذه الصور هي المادة وشيء اخر غير مادي لا ان المادة بنفسها هي العلة القريبة بل
المادة وشيء منفصل فيكونان في الوجود اشياء متخالفة كلما اجتمعت المادة مع واحد معين منها
حصلت صورة معينة منها جميعا واذا اجتمعت مع واحد معين اخر حصلت صورة معينة
اخرى فيكون المادة لا صنع لها الا القبول واما خاصية كل صورة فانما يحصل عن تلك العلل
المفارقة واختلافها من جهة اختلافها فيكون حينئذ كل صورة وخصوصيتها التي هي بها هي
بنفس ذاتها وبذات مبدإها المفارق لا بالمادة والغرض ان المادة كما لا صنع لها في
الايجاد للصورة المخصوصة لا صنع لها في القوام والحد بحسب الماهية فلا حاجة للصورة اليها
في الصدور ولا في القوام الا انها لا بد منها في ان يكون محلا لامكان الصورة او امكان تاديها
وانفعالاتها وحركاتها اذ ما من صورة جسمانية الا ويلزمها تجدد احوال ذاتية او عرضية
ففيها جهة القوة والامكان الاستعدادي فلا بد فيها من مادة تحملها اذ قد علمنا ان
ذاتا واحدة لا يمكن ان يكون فيها حيثيتا الفعل والقوة جميعا فالفعل وجهاته للصورة
والقوة وجهاتها للمادة فاذن قد بقي ان المادة لها القبول فقط وبطل ان يكون هي العلة
للصورة بوجه من الوجوه واذا كان من الواجب في كل متلازمين ان يكون احدهما هي
العلة بعينها للاخرى وبطل ان يكون تلك العلة هي المادة فبقي ضرورة ان يكون الصورة
هي العلة التي بها بحسب المادة فلا بد ههنا من النظر في كيفية علية الصورة للمادة بانه يصح
ان تكون هي وحدها علة او واسطة اولا بل لا بد ان يكون شريكة علة غير تامة او جزء علة
كاملة قال فنقول اما الصورة التي لا يفارقها مادتها فتلك يجاوزها واما الصورة
التي تفارق عن المادة وتبقى المادة موجودة بصورة اخرى فلا يجوز ذلك فيها الى اخره اعلم
ان الصورة الجسمانية على ضربين صورة لا تفارقها المادة الى بدل يعاقبها اباها وصورة
تفارق المادة والمادة تبقى موجودة بعدها ببدل يعاقبها اما الضرب الاول منهما التي يلزم

الهيولى ابدا العدم بتحقق اسباب الفساد فيها من القطع والزمر والفصل والوصل الا ما شاء الله
من التجدد والانتقال من هذا الدار والرجوع الى الواحد القهار فهي ما يجوز كونها علة مطلقة
او واسطة في اقامة الهيولى عند العقل في جليل النظر الى ان ينكشف حاله بدقيق النظر واما
الضرب الثاني من الصور القابلة للفساد التي تفسد وتبقى المادة فلا يتصور كونها علة مطلقة
او واسطة الهيولى وذلك لانها لو كانت في حدها علة مطلقة او واسطة لكانت بعدم المادة
تقدمها فيكون للصورة المستانفة مادة اخرى يوجد عن هذه الصورة المستانفة لما علمت ان
الصورة لا ينفك عن المادة فيكون ايضا حادثة وكل حادث يحتاج الى مادة سابقة سابقة
سابق فينتقل الكلام الى علة وجود مادة المادة فتفتقر لا الى نهاية في المواد وانه يجب
كون العلة متشخصة موجودة قبل وجود المعلول والتشخص في النوع المتكثر الافراد لا يمكن
ان يكون المهية ولوازمها والا انحصرت في فرد واحد وليس كذلك بل بعوارض مفارقة وكل
عارض غير لازم يحتاج وجوده الى قوة انفعالية لا يكون الا في المادة فيلزم من ذلك ان يكون
المادة موجودة قبل وجودها هذا محال فاذن يجب ان يكون الصورة بنفسها جزء من العلة
المستقلة وشريكة لعلة متشخصة بنفسها في افادة المادة فلا بد ان يكون في الوجود شيء
واحد يحصل المهية والذات بفيض عنه وجود المادة لكن يمتنع ان يتم فيضانه الا بانضمام
صورة ما لا بعينها اليه فتقوم المادة بهما جميعا بان يتعلق وجودها بوجود ذلك المبدا
الواصل وبصورة ما كيف كانت لا تفارق المادة الا وجود فيه صورة اخرى تفعل ما فعلت
العادمة من المادة في افادتها اياها بافاضة ذلك المبدا المعطي مع ان كل واحد من الصورة
المتعاقبة لحصول البدل له الذي يحتاج لان في اصل طبيعتها بل في تشخصها واختلافها الى
المادة فالمادة لا يتقدم بعدم شيء من الصور المتعاقبة لحصول البدل له الذي يعمل فعله
وهو المعاونة في التقويم قال فيما ان هذا الثاني يشارك الاول في انه صورة يشارك في انه
يعاون على اقامة هذه المادة آه لما كانت الهيولى جوهرا ناقص الوجود مستمرة الذات المبهمة
الحصولات المختلفة فلا بد ان يكون سببها المقيم لها ذا جهتين جهة اتفاق واستمرار وجهة

ويجرد

ويجرد فهكذا حال الصور المقيمة لها بالشركة والاختلاف وقد علمت ان مقيم الهيولى مركب
من جوهر مفارق اصل ومن صورة ما لا بعينها بها يكمل افاضة ذلك المبدا الفيض للمادة
فانه اذا عدمت صورة من الهيولى يتعقب بدلها صورة اخرى في الاستيفاء والاداء
فمن حيث ان اللاحقة تشارك السابقة في انها صورة ما تعاون المقيم القدسي على الابقاء
ومن حيث انها تخالفها تجعل المادة بالفعل جوهرا غير الجوهر الذي كان بالسابقة فالصورة
توجد اولا من السبب القدسي بما هي صورة مطلقة ثم بانضمامها اليه توجد عنها المادة
وهي بوجه آخر معلولة للمادة لانها لا بد من ان يتخصص ولا مؤثر في الهيولى يجعلها جوهرا
غير الجوهر الذي كان قبلها بذاتها المطلقة الباقية والهيولى المستمرة تقدم بوجه على ذاتها
المختصة لما تلزمها من التخصص بالتناهي والتشكل والتحيز وغيرها ولذاتها المختصة
تقدم ايضا على الهيولى المتجوهر بجوهر مخصوص فان كثيرا من الامور الموجودة انما يتم
بوجود شيئين لا بعينهما فان الانارة والاضاءة انما يحصل من سبب مضيء لا بعينه ومحل
الجسم المستنير قابلا لا تنفذ فيه الشعاع ولا ينعكس آه يريد دفع الاستبعاد في ان يتم
وجود الهيولى بامرين احدهما واحد بعينه والآخر متكثر لا بعينه بايراد مثال له نظائر
لها كثيرة وقع في الوجود والمثال هو الاضاءة الواقعة على الجسم من جرم آخر
يتم بهما جميعا تلك الاضاءة احدهما السبب المنفصل وهو الجوهر المضيء كالشمس او
النار والثاني السبب المتصل وهو كيفية التي يعين المستنير للانارة وهي احد الالوان
لا بخصوصية اذ الكيفية اللونية تجعل الجسم القابل مستعدا لان يقبل الشعاع النوري
ويقف على صحته ولا تنفذ فيه كما في الهواء ولا ينعكس عنه كما في الصقيل فالهواء مثلا
بحيث تنفذ فيه الشعاع والصقيل كالمرآة بحيث لا ينفذ فيه الشعاع ولكن لا يقف عليه
ايضا بل ينعكس منه الى غيره ويقف عنده ان كان غيره قابلا ملونا والا فلا يقف
عنده فان لا صيقل ينعكس منه تارة اخرى الى شيء آخر على نحو ينقص وصفه من فان كان مع قبلا
الاول ولا يبقى على نفوذه لا يتناهى الى ان ينعدم قوة نفوذه او ينتهي هيئة نحو ظهر

الى نقطة لا يذهب بعدها ان كان المنعكس منه مقعرا مستديرا وربما يذهب بعدها
ويحدث منه مخروط اخر راسه براس المخروط الاول كما تبين اصحاب علم المناظر والمرايا وحاصل
ان التشفيف والصيقل غير قابلين للضوء لفقد الكيفية اللونية ثم مطلق اللون مع المصحح
كاف لحصول الاستضاءة في الجسم لكن كل كيفية يخصيصها يقيم الشعاع على خاصية غير الخاصية
التي يقيمها كيفية اخرى من الكيفيات اللونية هذا على مذهب اكثر الحكماء من جعل اللون
غير الضوء واما على راي من جعل الالوان من مراتب النور فيكون المصحح المعين في الاثار
كيفية اخرى في القابل غير اللون كمراتب الخشونة ونحوها من الكيفيات الاستعدادية
ثم لا ينبغي لاحد ان يناقش مع الشيخ في لفظ نفوذ الشعاع وبالانعكاس بان كلا منهما حركة
من الحركة والانتقال والشعاع عرض والعرض لا يتحرك ولا ينتقل بعد كونه يحصل انه يذهب
في الشعاع ونعوض من هذه الالفاظ فان الغرض من اطلاق النفوذ والانعكاس على الشعاع
ليس انه يتحرك بل انه يحصل في الجسم القابل من جهة المنير بالذات على نسبة مخصوصة مع ان المناقشة
في المثال غير قادح وربما يوجد لهذا المقصد مثال اوضح من هذا المثال ولو لم يوجد مثال
لا يختل المقصد ان العمدة هو البرهان وليس يجب ان يكون لكل شيء مثال وربما يمثل
في هذا المقام بان يشبه ذلك المبدأ المستحفظ لوجود المادة المستبقاة بالصور المتعاقبة
بشخص واحد يمسك سقفا بدعامات متعاقبة يزيل واحدة منها ويقيم اخرى بدلها
او بالقوة الغاذية الحيوانية التي تقيم بدنا شخصيا مدة العمر بايراد الاغذية المتعاقبة
التي توردها على البدن كلما تحلل وفني غذاء بالحرارة المحللة المفنية له فتورد بدلا آخر
بمثل فعل الاول في بقاء البدن بحفظ المزاج بالمجموع من الباقي والمتبدل قالت ولقائل ان
يقول انه ان كان تعلق المادة بتلك الشيء وبصورة فيكون مجموعهما كالعلة لها واذا بطلت الصورة
بطلت هذا المجموع الذي هو العلة اه تقرير السؤال واضح وحاصل الجواب ان جزء العلة
ليس هو الصورة المخصوصة بما هي مخصوصة بل الصورة بما هي صورة ما وهي ثابتة عند بطلان الخاص
كل مخصوصة متعقبا اياها لبدلها اذ من المستحيل ان يوجد عن ذلك السبب وجود المادة بلا

شيء

شيء من الصور يكون شريكا له او شرطا كيف وهو علة لشيء ناقص الوجود لا يستبقى الا بالمعاونة
ولا يمكن وجوده الا بها انتهى اقول ولكن لقائل ان يقول لمجموع العلة والصورة ليس واحدا بالعدد بل
واحد بمعنى عام والواحد بالمعنى العام لا يكون علة للواحد بالعدد اه مبنى هذا الاعتراض على
ان العلة الموجبة للشيء يجب ان يكون اقوى تحصلا واكد وجودا من ذلك المعلول والوجود
والوحدة متلازمان ومتساوقان في القوة والضعف فالواحد بالعدد اقوى وحدة من
الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس بجنسه القريب وهو من الواحد بالجنس البعيد وكذلك
الوجود الشخصي اقوى من الوجود النوعي وهو من الوجود الجنسي فح للقائل ان يقول اذا
كانت الصورة لا بعينها علة الهيولى وهي واحدة بالعدد يلزم من ذلك ان يصير الواحد بالعموم
علة للواحد بالعدد وهو باطل والا لكان المعلول اقوى وجودا من العلة وذلك معلوم
البطلان ويمكن الجواب عنه بوجهين احدهما ما افاده الشيخ وغيره من القول بان
العقل لا ينقبض عن ان يكون الواحد بالعموم الذي يحفظ وحدته بواحد بالعدد علة
لواحد بالعدد وههنا كذلك فان الواحد بالمعنى العام النوعي بل الجنسي وهو طبيعة الصورة
بما هي صورة على الاطلاق مستحفظ بواحد بالعدد وهو السبب المفارق فيصح ان يكون علة
لواحد بالعدد وهو المادة والاولى ان يقرر هذا الجواب بان العقل لا يمنع ان يكون المجموع
الحاصل من واحد بالعموم وواحد بالعدد علة لواحد بالعدد او بان يقال ان الموجب
ههنا هي العلة بالحقيقة وهو واحد بالعدد الا انه لا يتم ايجابه الا بانضمام احد امور متعاقبة
ايها كانت فان ذلك لا يخرجه عن الوحدة العددية بل انما يجعل الواحد بالعدد تام التاثير
والايجاب من حيث حصول المناسبة بين المفارق المحض البري عن القوة والانقسام وقبول
الكثرة وبين ما هو ذات قوة محضة له انقسام والكثرة بان يكون ذا جهتي قوة وفعل ووحدة
وكثرة وبالجملة لما كانت طبيعة الصورة الجسمانية بما هي صورة جسمانية من غير تخصيص بالنوعية
والتشخص علة بالذات للهيولى فقد كانت العلة التامة الموجبة لها من العلة بالذات
واحد بالعموم لواحد بالعدد ذاتا متخصصة تارة انا يتربا قية الوجود المتشخص غير متكثرة

افراد تلك الطبيعة المرسلة اذ ليست الافراد ولا شئ منها جزء العلة فهناك واحد بالعدد علة
لواحد بالعدد والشيخ لم يرد ههنا ان يصرح باسم ذلك المبدا الاصل وبيين حقيقته من انه
جوهر عقلى مفارق الذات من جنس الجواهر القادسة التى هى مبادى عالم الطبيعة وغاياتها
اذ ليس ههنا موضع اثبات المفارقات العقلية والبحث عن وجودها وصفاتها فى المقالة
التاسعة ولهذا اعرض عن ذلك واحال بيانه الى ما سياتى ولكن ثبت بهذا البيان وجود
جوهر عقلى مفارق عن المادة ولواحقها كما لا يخفى على الذكى الفطن واما الوجه الثانى
فى الجواب السابح لنا بعونه تعالى فهو ان الهيولى ليست متخصصة متعينة الذات بل هى مبهمة
الهوية ضعيفة الوحدة والوجود حتى ان وحدتها الشخصية شبيهة بالوحدة الجنسية لانه
يكفى فى الحفاظ تشخصها مطلق الصورة التى هى الواسطة فى وجودها ليست عبارة عن
المعنى الذهنى والماهية بما هى هى من غير انضمام الوجود الخارجى اليها اذ لا اخفاء فى ان السبب
الهيولى ليس مفهوم الصورة ومعناها بل السبب وجودها الخارجى لا بالخصوص فالعقل
لا يمنع من سببيته مثل هذا العام المتحصل بنحو ما من الوجود لمثل هذا الواحد الذى وحدته
العددية لا يكون اقوى من الوحدة الجنسية لان تعينه الشخصى يحصل بمطلق الصورة لا بصورة
خاصة نوعا والجنس ما يحتاج فى تعينه النوعى الى فصل من الفصول المنوعة التى هى
بازاء الصور النوعية لا الى فصل مخصوص واما الافتقار الى انضمام الامر القدسى فليس لانه
تشخص الهيولى يستدعى الاسناد الى واحد شخصى البتة بان الصورة فى وجودها وكونها سببا
افتقرت اليه لكون طبيعتها محفوظة الوجود بواحد من شخصياتها المتعاقبة وبما يوضح ما
ذكرناه انهم ذكروا فى كيفية افتقار كل من المادة والصورة الى الاخرى فى التشخص ان تشخص
الهيولى بنفس ذات الصورة المطلقة لا بهويتها الشخصية المعينة فالصورة بطبيعتها لا بتشخصها
اقدم من متشخصة الهيولى ومهيتها جميعا واما الصورة فيفتقر فى تشخصها الى هيولى متعينة
تعينا مستفادا من الصورة لا مرتعين الصورة قال والصورة اما صورة لا تفارقها المادة
واما صورة تفارقها المادة ولا يخلو المادة عن مثلها اه العوض من هذا التقسيم ههنا انه

قد

قد استفيد من كلامه فيما سبق هو التمهيد لبيان كيفية استبقاء المادة بكل واحد منهما واحد من
القسمين اما الصورة التى هى من القبيل الثانى وهى القابلة للزوال والفساد فانما يعقبها بدلها
المادة ان استبقيتها بتعاقب الصور بان كلما زالت عنها واحدة من الصور عقبت الماضية الخلف
للسبب المبقى فتكون الصورة وهى من وجه واحد شريكة لعلة الهيولى وباعتبار اخر جزء المجموع
الذى هو العلة ومن وجه اخر مفتقرة الى المادة اعنى فى تشخصها ومن وجه اخر واسطة بين
المادة المستبقاة وبين مستبقيها العقلى والواسطة فى التقويم والايجاد لا بد ان يتقوم ويوجد ذاته
اولا ثم يقوم ويوجد بواسطة شئ اخر اولية بالذات فهى بهذا الوجه علة قريبة للمادة المستبقاة فى
وبالوجه الذى هى معينة للعلة وجود الهيولى ليست واسطة ولا علة قريبة بل جزء علة واحدة او شريكها
ثم لا يخلو اما ان يكون علة الصورة هى بعينها العلة التى تبقى المادة بتوسطها فالقوام فرى من مبدا
واحد بعينه او من مباد متعددة بعينها وبتوسطها الى المادة واما ان يكون علة الصورة غير العلة
المبقية للمادة بها فذلك فيما الظهر اى كونها متقومة قبل الهيولى فى هذا القسم منها اظهر قال واما الصورة
التى لا تفارقها المادة فلا يجوز ان يجعل معلولة للمادة حتى يكون المادة بعينها وبوجودها بنفسها اه اما
كيفية التلازم بين المادة والصورة التى تلازمها المادة ولا تفارقها كمادة الفلكيات فلا بد ان يكون
احديهما بعينها علة او جزء علة تحقيقا المعنى التلازم فى الوجود بين شيئين ليس استضايفين ولا
احدهما علة موجبة للاخر على الاطلاق وهما معلولا علة واحدة لا بان يكفى كونهما معين صادرين
من علة واحدة وان كان كل معلولى علة واحدة بوسط او بغير وسط متلازمان وليس كذلك
اذ العقل لا يابى عن انفكاك احد مثل هذين عن الاخر بعضهم مستدلين بالمتضايفين
ومثلها كالمتبائن المتخيلين اما المتضايفان فقد مر الجواب على الاستعاض بهما فيما سبق
من انهما غير منفكين ايضا عن افتقار كل منهما الى الاخر لا على وجه الدور المستحيل واما المتباينان
المتخيلان فليس بينهما تلازم وجودى عقلى بل تتابع فى التعقل وتابع فى التخيل ولا يجوز
ايضا ان تكون العلة الواحدة تقيم كلا منهما بالاخر حتى يكونا فى درجة واحدة من القرب الى
العلة وتقوم كل منهما بالاخر فيلزم الدور المستحيل اذ لا فرق فى الاستحالة بين ان يفتقر كل واحد من

من الامرين بالاخر او بعلة واحدة متوسط الاخر فاذن لابد ان يكون احد هذين المتلازمين
اقرب صدورا من العلة الموجدة وقد مر ان هذه الواسطة في الصدور لا يمكن ان
ان يكون هي المادة لما سبق من الوجوه الثلثة البرهانية وتعينت الصورة للسببية
لكن الشيخ استانف في الكلام لنفي السببية عن المادة ههنا بوجه اخر وهو ان المادة
لو كانت موجبة للصورة لكانت موجبة لوجود ما تتشكل به فيلزم ان يكون شيئا واحدا
كاملا ومستكملا وموجبا وقابلا لان المستكمل بما هو مستكمل قابل وبالقوة ومن حيث
وجود شيء كامل وبالفعل ومحال ان يكون شيئا واحدا من جهة واحدة يكون بالقوة
وبالفعل جميعا ويكون مصورا لما يتصور به وناقشا لما ينتقش به وبمثل هذا الوجه
اثبت الحكماء للنفس التي يتصور في الفكر بصورة علمية معلما عقليا مصورا للنفوس العقلية
فاذن يلزم من ذلك ان يكون الهيولى ذا جوهرين احدهما يتصور ويوجب وبالاخر
يتصور ويستعد فيكون جوهر الهيولى لا محالة احد هذين الجوهرين وذلك الاخر هو كال
زايد على ذات الجوهر القابل وربما يوجب فيه اثارا من باب الاعراض ومحركات كالطبع
المحركة للمادة حركات في الوضع والاين وغيرها فيكون ذلك الامر الكائن هو الصورة
الاولى ويعود الكلام جذعا الى سبب وجودها فيلزم تضاعف الصور الى لا نهاية
فتكون الصورة حامل التقدم الذاتي على الهيولى ولما علمت ان جهة القوة الهيولى
وجهة الفعلية للصورة فلا يجوز لاحد ان يقول ان الصورة في نفسها امر بالقوة
وتصير موجودة بالفعل بالمادة لان حامل القوة هو الهيولى فحقها ان يكون هي في نفسها
بالقوة وحامل الفعلية اي الموصوف بها هو الصورة فحقها ان يصيرها الهيولى
بالفعل بعد ان يكون كانت بذاتها بالقوة ولو عكس الامر فيهما لكان من حق
ما يسمى صورة ان يسمى مادة وبالعكس لانقلبت حقيقة كل منهما الى
صاحبه وهو محال ثم ان الصورة وان لم يمكن تفارق المادة لكنها ليست
متقومة بالمادة بل بالعلة المفيدة لهما معا والمقيدة بالمادة بتوسطها

والمفيضة

والمفيضة للصورة على الهيولى والصورة لها بالصورة وبوجه اخر يقيم كلا منهما بالاخر اما المادة
فبالصورة المطلقة من جهة الايجاب والوجود واما الصورة فبالمادة المحصلة بالصورة المطلقة
من جهة التشخص والقبول لا من جهة التقوم والوجود وكيف يتقوم الصورة بالهيولى وقد تبين
ان الصورة علة قوامها والعلة لا يتقوم بالمعلول والا لزم تقدم الشيء على نفسه اذ الشيء ما
يتقوم اولا لا يتقوم به المعلول فكيف تقوم العلة لما يتقوم به ولا شيئان اثنان يتقوم كل
منهما بالاخر بان تفيد كل منهما وجود الاخر لانه يلزم الدور وقد بانت استحالته وفي بعض النسخ
ولا شيئين اثنين وهو ايضا صحيح اذا التقدير وقد بينا ان شيئين اثنين الى اخره وانما
قيد التقويم فيهما بالافادة لئلا ينتقض بتقوم كل من الهيولى والصورة والتشخص بالاخرى
لان الهيولى يحتاج اليها في الافادة والايجاد والصورة تفتقر الى الهيولى في ان تكون حاملة
تشخصها وقابلة وجودها الشخصي قال وتبين لك الفرق بين الذي يتقوم به الشيء وقد
مر بيان هذا الفرق وكما ان المقارنة بين الشيئين لا ينافي سببية احدهما للاخر فكذا
لا يستلزم المقارنة كون احدهما سببا للاخر فالصورة علة الهيولى وان كانت مقارنة لها وليست
الهيولى علة وجودها وان قارنتها ولا كونها في الهيولى مما يتقدم على كونها موجودة في نفسها
فان بعض الاشياء امور يتوقف وجودها في نفسها او لانفسها على وجودها لغيرها بضرب
من الاعتبار وبعضها ليس كذلك فالعرض وجوده في نفسه متقوم بوجوده مقارنا للموضوع
والمعلول وجوده لنفسه متقوم بوجوده مضافا الى علته وليس الامر في العلة والموضوع كذلك
فان العلة موجودة في نفسها لنفسها سواء وجد عنه المعلول اولا والموضوع موجود كذلك
سواء قارنه العرض اولا فهكذا حكم طبيعة الصورة بالقياس الى المادة فالمقيم للشيء بالفعل
والمقيد لوجوده على ضربين منه ما هو مفارق ومنه ما هو مقارن وان لم يكن متقوما به
كالجوهر الجسماني بالنسبة للاعراض سواء كانت لاحقة اولازمة والكيفيات المزاجية التابعة
للاعراض قال وتبين بهذا ان كل صورة يوجد في مادة مجسمة فعلة ما توجد ان قد ثبت او
تحقق ما ذكره ان كل صورة جسمانية سواء كانت مادية الهيولى الاولى او المادة المجسمة بما هي مادة

مجسمة سواء كانت لازمة كالفلكيات او حادثة كالعنصريات البسيطة او المركبة يحتاج الى
علة منفصلة اما الحادثة فهو ظاهر لان المادة لو كانت سببا لها كانت لازمة لها دائما واما
اللازمة فلان نسبة المادة الى كل صورة من حيث ذاتها نسبة واحدة فلو تخصص بها شيء
من الصور فلا بد في تخصصها به من علة مخصصة ولان المادة قابلة محضة ليست بموجبة
ولا فاعلة ولانها في ذاتها مبهمة بالقوة انما تتعين بالفعل بالصورة وبغير ذلك من الوجوه
وسيبين هذا المطلب في مواضع اخرى من هذا الفن منها في مباحث القوة والفعل
ومنها في مباحث العلة والمعلول ومنها في مباحث الماهية ومما يجب ان يعلم ان الصورة
وان كانت بما هي صورة علة لوجود الهيولى على الوجه الذي سبق لكنها مما يفتقر اليها من جهة
تعينها الشخصي وما يلزم تشخصها من التناهي والتشكل وغيرهما من الاعراض والحركات
والانفعالات اذ لا يخص جسم من الاجسام من تجدد حال في ذاته او في لازم ذاته فيفتقر
الى قوة استعدادية وقابل ذي قوة فالصورة سواء كانت حادثة او باقية يحتاج الى مادة
فكل من المادة والصورة تفتقر الى الاخرى بوجه اخر كما سبقت الاشارة اليه وههنا بحث وهو
ان لقائل ان يقول ان تشخص الصورة سيما اذا كانت طبيعة نوعية متكثرة لا بنحو
لا بد ان يكون بالمادة فتلك المادة ان كانت متشخصة بذاتها كما يدل عليه ظاهر كلام بعض
المحققين يلزم كونها امرا متعينا بالفعل وهو محال وان كان تشخصها بمادة اخرى يعود
الكلام الى كيفية تشخص مادة المادة فيتسلسل وان كانت متشخصة بالصورة يلزم الدور
فليعلم ان معنى تشخص الصورة بالهيولى غير معنى تشخص الهيولى بالصورة فان معنى الاول انها
متشخصة بالهيولى من حيث قابليتها للتشخص او لما يلزمه من الاعراض المسماة بالمشخصات
لان حقيقة الهيولى كما مر هي قابلية والاستعداد وهذا معنى قولهم كل نوع يحتمل التكثر فانما
يتشخص بالمادة اي يحتاج الى قابل يقبل الهوية الشخصية او يلزمها والقابل لا يكون فاعلا
واما معنى تشخص المادة بالصورة فهو ان الصورة نفسها مما يتعين به الهيولى كما ان الواحد
نفسه مما يتوحد به الجسم فالهيولى باستعدادها علة قابلة للصورة الشخصية والصورة بنفسها

لا تشخصها علة فاعلية لتشخص الهيولى واما الصورة بتشخصها فهي علة لكون الهيولى جوهرا
خاصا متشخصا بالفعل غير جوهريته الناقصة وتشخصها الناقص المستمر فلا يلزم الدور لاختلاف
الجهة ثم لقائل ان يقول ان تشخص كل من الهيولى والصورة بالاخرى على اي جهة كان غير صحيح
لانه متوقف على انضمام ذات كل منهما الى ذات الاخرى وذلك متوقف على تشخص كل منهما فان
المطلق غير موجود وما ليس بموجود فلا ينضم اليه غيره ولا ينضم هو الى غيره والجواب منع
هذه المقدمة مستندا بان انضمام الوجود الى ماهية لا يتوقف على صيرورة كل منهما موجودا والا
لكان الماهية وجود وجود اخر ويتقدم وجودها على وجودها ويلزم الدور والتسلسل فكذا
ههنا غير صحيح لان المقدمة الاخيرة غير قابلة للمنع لكونها بديهية والنقض بحالة الماهية والوجود
غير وارد لانهما ليسا في الخارج امرين متعددين منضم ومنضم اليه بل اثنينيتهما بضرب
من التحليل في الذهن بل الجواب بمنع المقدمة السابقة وهي ان الشيء المطلق غير موجود فانها
فانها غير صحيحة والصحيح ان المطلق بشرط الاطلاق غير موجود واما المطلق لا بشرط الاطلاق
والتقييد فهو موجود عند الحكماء والحاصل ان الماهية يمكن ان يؤخذ بلا شرط الاطلاق
والتقييد ويمكن ان يؤخذ بشرط الاطلاق فهي باحد الاعتبارين موجودة خارجا وذهنا
وبالاخر غير موجودة الا في الذهن واللازم فيما نحن فيه هو الاول دون الثاني فاللازم
غير محذور والمحذور غير لازم بديهة واعلم ان في هذا المقام اشكالا يورد عليها
من جهة تقدم الصورة على المادة وتقدمهما على الجسم وتقدم الجوهر المفارق على الجميع
وهو انكم قلتم ان الوجود ليس بجنس لما تحته لوقوعه وحمله عليها بالتقدم والتأخر فيجب
ايضا حينئذ ان لا يكون الجوهر جنسا للهيولى والصورة والجسم والمفارق لان بعضها اقدم
من بعض فليس حمل الجوهر عليها بالسوية بل متقدم ومتأخر والجواب على ما يستفاد من كلام
الشيخ في قاطيغورياس ان المتقدم والمتأخر في معنى ما اما ان يكون بحسب نفس ذلك المعنى
او لنفس ذلك المعنى حتى يكون ما فيه المتقدم نفس ما له التقدم وما به التقدم وهو غير جائز
عند الحكماء المشائين وقد جوزه بعض الاقدمين وتبعهم صاحب المطارحات ومن تبعه

وطبيعة الوجود عندنا كذلك لا غير واما ان يكون بحسب ذلك المعنى لعين ذلك المعنى كتقدم
الجوهر على العرض في معنى الوجود وبحسبه لغير معنى الوجود وهو مستر ومهتر العرض واما ان لا يكون
بحسبه ولا التقسير كتقدم نوع من جنس الجوهر على نوع اخر او شخص منه على شخص اخر كتقدم عقل
على عقل اخر في الوجود بالوجود ولا في نوع معنى الجوهرية وكتقدم الانسان الذي هو الاب على الابن
الذي هو الابن لا في الانسانية بل في الزمان بالزمان او في الوجود وبالوجود وليس الوجود
في معنى الجوهرية ولا الزمان والوجود داخلين في معنى الانسانية واما معنى الجوهر وحمله فبالسواء
في انواع الجوهر وكذا حد الانسانية وحمله على زيد وعمرو بالسوية وان كان وجود الجوهرية
لهذا النوع الجوهري قبل ولاخر بعد بالذات ووجود الانسانية للاب قبل وللابن بعد بالزمان
وبالجملة لا سبب لكون زيد الذي هو الابن انسانا الا ابوه ولا غيره وكذا لا علة لكونه الانسان جوهرا
اذا علمت هذا فقد علمت ان علة الجسم علة لكونه جوهرا ولا ان شيئا من الهيولى والصورة والمفارق
علة جزئي الجسم في انه جوهر متقدم على الجسم ولا الصورة في انها جوهر سبب الهيولى ولا الجوهرية
ولا الجسم من حيث جوهريته متاخر عن اسبابه فهذه الاسباب ليست اسبابا لجوهرية الجسم ولا بعض
حمل الجوهر على الهيولى والصورة متقدم على حمله على المتقوم بهما وبالجملة حمل الجوهر على الكل بالجوهرية
ومعلول لانها الجوهرية على السواء فليست الجوهرية شيء علة لجوهرية شيء اخر حتى يصير الجسم بجوهريته
الهيولى والصورة جوهرا بل هذه التقدمات والتاخرات كلها من حيث الوجود لا من جهة المهية و
جنسها فعلم ان الهيولى ليست في انها جوهر قبل الهيولى بل في انها موجودة قبلها وكذا ليست الهيولى و
الصورة متقدمتان في انهما جوهران على الجسم بل الكل على السواء في نسبة الجوهرية اليها انما التقدم
والتاخر والعلية والمعلولية في اقسام الجوهر في الوجود وبالوجود والعجب من بعض اجلاء المتاخرين
ومن بعد ونحذو حذوه حيث انهم ذهبوا الى اعتبارية معنى الوجود وجعلوا المجعول سنخ الماهيات والجاعل نفس الماهيات
ثم انهم انكروا التشكيك بالمتقدم والتاخر في الذاتيات فيلزمهم التناقض في كون جوهر علة
لجوهر آخر وهم لا يشعرون واما اتباع الرواقيين فلما ذهبوا ان الوجود لا حقيقة له في الخارج
ذهبوا الى جواز التشكيك في الذاتي بالتقدم والتاخر والشدة والضعف والى ان جوهرا اقدم

واشد

واشد في انه جوهر من جوهر اخر وجعلوا جواهر هذا العالم بصورها النوعية كظلال لجواهر العالم الاعلى
وصورها المفارقة والكل عندنا راجع الى الوجود ومراتبه ودرجاته في الشدة والضعف والعلو
والدنو والله ولي التوفيق المقالة الثالثة الغرض في هذا البحث عن احوال الانواع المقولات التسع
العرضية واثبات وجودها واثبات عرضيتها وتحقيق مباينات اقسامها الاولية واحوالها
واعراضها الذاتية اذ الكل من عوارض الوجود بما هو موجود فيجري بها ان نذكر في هذا العلم
من هذه الحيثيات الوجودية فصل في الاشارة الى ما ينبغي ان يبحث عنه من حال التسع والغرض منها
والاشارة اليها الغرض في هذا الفصل هو اثبات انها اعراض ليست بجواهر كما ظنه بعض الناس
في القولين منها اعني الكم والكيف واعلم ان العرضية هي عبارة عن الوجود المتعلق بالموضوع
بخلاف الجوهر فانها عبارة عن نفس المهية المشتركة بين الجواهر فالجوهر ذاتي لما تحته والذاتي لما هو له علل
فكون الشيء جوهرا لا يحتاج الى اثبات انما يحتاج الى الحد بخلاف كون الشيء عرضا لان معنى العرض
عرضي لما تحته بمعنى عارض المهية لا عارض الوجود وكثير من لا يفرق بين هذين المعنيين فيزعم ان
مثل الوجود والوحدة ومعنى العرض عوارض خارجية كاقسام الاعراض مثل السواد والحركة و
اللون وغيرها وليس الامر كذلك بل العرضية قسم من الوجود والوجود عين المهية خارجا وغيرها
تصورا بحسب الملاحظة الذهنية والاعتبار العقلي ثم لا يلزم من ذلك ان يكون اثبات الوجود
للاعراض مغنيا عن اثبات عرضيتها ولم يكونا مطلبين متغايرين وذلك لان العرضية وان كانت
وجودا الا انه نحو خاص من الوجود وطبيعة الوجود اعم من الوجود الخاص واثبات الاعم لا يغني
عن اثبات الاخص فلا يوجب مجرد اثبات كون الشيء داخلا في مطلق الوجود بغنية الاستئناف في
بحث عن اثبات وجوده الخاص ثم اثبات عوارضه واحواله الذاتية واقسامه كما فعله الشيخ متابعا
للحكماء قال فنقول قد بينا مهية الجوهر وبينا انه مقول على المفارق وعلى الجسم وعلى المادة وعلى
الصورة أه ان الشيخ قد بين رسم الجوهر وخواصه اللازمة وبين حدود اقسامه الخمسة الاولية التي كل منها
جنس واحد تحته انواع كثيرة وهي العقل والنفس والجسم والصورة والهيولى وكان تعداد الانواع و
تعدد اثبات اقسامه فاثبت بعضها الى الآن وهي الثلاثة الجسمانية وبقي البعض وهما العقل والنفس

اما الجسم فقد اثبته بالحقيقة لانه قد ابطل تركيبه من الجواهر المتفاصلة واذا ابطل ذلك ثبت اتصاله
اذ الاتصال ذاتي للجسم ومبدا انفصاله الذي هو قابل فرض الابعاد الاثر لا يحتاج بعد ابطال
الجواهر الفردة او بعد اثبات الهيولى والصورة الى استيناف نظر اذ اثباتهما وكيفية تعلق كل منهما
بالاخرى هو بعينه اثباته لانه عبارة عنهما جميعا على الوجه المذكور واما المادة والصورة فقد اثبتهما
واما العقل فقد اثبته ههنا من حيث مبداية للصورة ومبداية الهيولى بتركها الصورة بوجود
يتوسطها بوجوده لكن لا بالفعل بحسب الخصوص بل القوة القريبة من الفعل لانه حقق وجود جوهر
العقلي بضم مقدمات سهلة الحصول بعد اثبات كونه علة للصورة والمادة وهي ان ذلك المبدا لو كان
غير المفارق المحض لكان اما جسما او مادة او صورة او نفسا او عرضا والكل باطل اما الثلثة الاول
فظاهر لانها معلولة له وعلة الجسم ومبداه لا يمكن ان يكون جسما او صورة جسمانية لان الكلام
ينتقل الى سبب وجودها فيتسلسل او يدور ولان تاثير الجسمانيات بمشاركة الوضع ولا وضع لشيء بالقياس
الى ما لم يوجد بعد فالجسم وجزؤه آه لا يمكن ان يكون علة الجسم الاخر ولا الجزء الاخر واما النفس فهي
مفتقرة في فعله الى الجسم فلا تاثير لها في ما يفتقر في تاثيرها اليه واما العرض فان كان من عوارض
الاجسام والجسمانيات فهو متاخر عنها وان كان عرضا المفارق فاستلزم وجود المفارق فثبت وجود
الجوهر المفارق على اي الوجهين وسيجي اثباته واثبات كثرته في المقالة التاسعة على انه قد وقع
اثباته في علم النفس من كتاب الطبيعيات من جهة الحاجة في خروج النفس من حد العقل بالقوة
الى حد العقل بالفعل واستكمالها الى مخرج اياها من النقصان العقلي الى كماله لا يكون ذلك المخرج
بحسب الفطرة الا كاملا عقليا بالفعل والا لاحتاج الى مخرج اخر بكلام ما نكان عقلا بالقوة لزوم
الدور او التسلسل فينبغي ان يقع الاشتغال في البحث من ما وقع من تحقيق احكام الجوهر واثبات اقسامه
الى تحقيق الاعراض فاثباتها واثبات اقسامها الاولية واحكامها الذاتية قال فنقول اما
المقولات العشر فقد فهمت مهيتها في افتتاح المنطق آه قد وقع في قاطيغورياس المنطق تعريف
المقولات العشر واما اثبات انها موجودة واثبات جوهرية ما كان منها جوهرا وعرضية ما كان
منها عرضا فليس شي منها على المنطقي بما هو منطقي بل انما ذلك من وظيفة الفلسفة الاولى فههنا شرع الشيخ

في بيان عرضية المقولات التسع وابتدا بالمضاف فانه اولى الاعراض بالعرضية فان حلولها
لتضاعف الافتقار فيه الى الموضوع فليس لاحد ان يشك في عرضية المضاف وانما قيد
بالحيثية لئلا يتوهم ان المراد به المضاف المشهوري فانه قد يكون جوهرا وكذلك الاعراض
النسبية الباقية وهي الاين والوضع والفعل والانفعال فانها ايضا مما لا شك في عرضيتها وكونها
حالات لامور هي فيها كالشيء الموجود في محل يستغني في وجوده عن ذلك الشيء والذي توهم
بعضهم من ان الفعل من جملتها ليس موجودا حالا في الفاعل الموصوف به بل في القابل المنفعل
منه فليس بقادح في المقصود ههنا من كونه عرضا موجودا في الموضوع سواء كان في
الفاعل او في المنفعل وان كان ذلك التوهم في نفسه باطلا فان المراد من الفعل الذي
هو المقولة ليس الامر الصادر عن الفاعل بل نفس تاثيره التجددي ولذلك يعبر عنه بان
يفعل ليدل على المفهوم الحدثي الزماني والا لم يذكر الشيخ مقولة الجدة لانه لم يظهر كونها
مقولة اخرى في نفسها غير الوضع بخاص وبالجملة فحكمها في ظهور عرضيتها مما قد نبه عليه
مما ذكر واعلم صاحب البلوبجات ذهب الى ان هذه الاجناس السبعة فيكون ذاتيا حسنا
لها وعنده ان المقولات خمس الجوهر والكم والكيف والنسبة والحركة وكثيرا ما يستظهر بشبه الشيخ
الشيخ المنتجب بان لاح له برهان حصر المقولات وتحن عاجز في كون السبعة مشتركة في
امر ذاتي هو مطلق النسبة مقولة حز وذلك لان الحق لان النسبة بما هي نسبة ليست معنى
مستقلا في نفسه مع قطع النظر عن خصوصية الطرفين وهذا لا يحتج على مثالها فان لو كانت
هذه السبع جامع مشترك ذاتي لزم ان يكون لا طرافها ايضا جنس واحد وليس كذلك
واما كون الحركة مقولة اخرى فيما ابطلناه ايضا في الاسفار قال فبقي من المقولات
ما يقع فيه اشكال وانه هل هو عرض او ليس بعرض مقولتان آه الذي وقع الشك في عرضيته
من المقولات العرضية ليس الا مقولة الكم ومقولة الكيف فان جماعة من الناس ذهبت
الى ان جوهرية الكم وهؤلاء تشعبوا فرقا ففرقة ذهبت الى جوهرية الكم المتصل القار بجعل
الخط والسطح والجسم التعليمي جواهر بل جعلها مع كونها جواهر مبادي الجواهر الطبيعية وفرقة

قال التي بجوهرية الكم الغير القار فجعلت الزمان جوهرا ومنهم من رفعه عن هذا المحل فجعله جوهرا مفارقا
وبعضهم من اجازه عن حد الامكان فجعل الزمان واجب الوجود وفرقة اخرى ممن رأى بجوهرية
في الكميات المنفصلة وهي الاعداد وجعلها مبادي للجواهر ولا يبعد ان يكون هؤلاء والذين جعلوا
الخط والسطح والجسم جواهر هم اصحاب القول بالجواهر الفردة المنكرين لما سوى عالم الاجسام من
من المفارقات فيكون الوحدة والعدد غير موجودين الا لذوات الاوضاع وهي مبادي الاجسام
الطبيعية واحوالها الجسمانية ويحتمل ان يكون احد مذاهب القائلين بجوهرية العدد هم اصحاب
فيثاغورس الذين جعلوا مبادي العقل نفس الاعداد وواجب الوجود نفس الوحدة ويمكن
تاويل كلامهم على ما يوافق الحق كما حملناه كما سنشير اليه في مقامه قال فاما شكوك اصحاب
القول بجوهرية الكيف فالاحرى بها ان نورد في العلم الطبيعي وكانا قد فعلنا ذلك واما اصحاب الكيف
من الناس وهم جماعة من اوائل الطبيعيين ومنهم اصحاب الخليط ورهط من المتكلمين كاصحاب
النظام من المعتزلة زعموا ان الكيفيات المحسوسة كالالوان والطعوم والروائح ليست هي
نعوت ومحمولات بل هي ذوات جوهرية مخالفة الانواع فاللون جوهر مقوم للمبصرات والطعم
جوهر آخر مقوم للمذوقات والرائحة جوهر آخر به قوام المشمومات وكانه ليست عندهم المبصرات
والمطعومات والمشمومات امورا زائدة على حقائق الاجسام المبصرة والمذوقة والمشمومة
بل هي وكثير منها متقومة بها تقوم الشيء بالاجزاء الخارجية لها انما كان البحث عن احوال اقسام
الكيفية جديرا بان نذكره في العلم الطبيعي لان اكثرها امور مفتقرة في وجودها وحدودها الى المادة
الجسمانية وان كان بعض اقسامها كالعلم والقدرة والارادة والعشق وامثالها مما يمكن ان
يوجد لا في الاجسام ولا في النفوس المتعلقة بها فاذا البحث عن ذلك القسم في الطبيعي لم يكن
على وجه العموم بل على وجه يختص بالمتغيرات والمتعلقات بالاجسام ولكن يمكن في العلم الالهي
ان يبحث عن اقسامها جميعا على الوجه الاعم الكلي بحيث يصير من الاحوال للموجود المطلق
كما فعلنا لكن قد تكلم عن كثير من احوالها في الطبيعيات على الوجه الخاص اللائق بها وعن كثير
منها في هذا العلم على وجه يليق به قال واما اصحاب القول بجوهرية الكم فمن ذهب الى ان المتصلات

ج

هي جواهر ومبادي للجواهر اما القول بجوهرية الخط والسطح والنقطة ففي غاية السقوط
لان هذه الامور اطراف ونهايات والنهاية من حيث كونها نهاية عدم اضافي اذ الان للخط
والسطح للجسم منها جزء اخرى يكون بها كما انها بكم اخر مستغني القوام عنه واما المقدار الجسمي
فالقول بجوهريته لا يخلو عن قوة وما استدل على عرضيته باختلاف تشكلات الشمعة مع بقاء
شخصها ففيه انه لعل الباقي هو شخص الصورة الطبيعية مع مقدار ما وجهة ما فالمعنى
ان ما بازاء الجنس في كل مركب خارجي انما يعتبر فيه على وجه الابهام فالمقدار الجسماني ان كان
مجردا عن الصورة اخرى نوعية بها نوعا اخر فتبدل اشكاله يوجب بطلانه لان نوعيته
قد تمت بكونه مقدارا واما اذا كانت مع المقدار صورة اخرى بها تتم نوعية الجسم الطبيعي
فالجنس بما هو جنس معنى مبهم غير محصل فتبدل ما هو بازائه وهو بمنزلة المادة لا يوجب
بطلان وجود المركب منهما وقد علم سابقا ان الصورة المشخصة لا تفتقر الا الى المادة لها مطلق
المتخصص بصورة ما على الاطلاق فتبدل المقدار على جسم واحد لا يدل الا على عرضيته واعلم
ان هؤلاء الذين جعلوا الخط والسطح والنقطة من الجواهر بل مبادي الجواهر وكذا اصحاب
العدد الذين جعلوا هذه المقادير مؤلفة من الوحدات وجعلوا الوحدات مبادي المبادي
لعلهم ذهبوا الى هذا القول اما لانهم كانوا قائلين بالجواهر الفردة من ذوات الاوضاع
وكان الخط والسطح والجسم كلها متألفة عندهم من الوحدات الوضعية فكان الكل جواهر
ولعل مرادهم بالمبدأ المبدأ المادي لا الفاعلي كما ينقل عن بعض السابقين انهم قالوا تحركت
النقطة فحصل منها الخط وحصل من حركة الخط السطح ومن حركة السطح الجسم واما لانهم كانوا
يقصدون بهذا اللفظ غير هذه المعاني المشهورة على طريق الرمز كما هو عادة الاقدمين و
الا فلا معنى لكون النقطة مبدأ الشيء فكيف للاشياء قال ثم قالوا ان الوحدة طبيعة
غير متعلقة في ذاتها بشيء من الاشياء وذلك لان الوحدة يكون في كل شيء اه هذه المقدمات
بعضها صحيحة وبعضها فاسدة وبعضها محتمل الامرين فالصحيح قولهم ان الوحدة كالوجود
في كل شيء لانها من الامور العامة وانها كالوجود زائدة على الماهية لا في الخارج بان يكون للشيء الوا

وحدة وللوحدة وجود اخر والا لكانت لكل منهما وحدة اخرى فيتسلسل الى غير النهاية الا بحسب اعتبار الذهن
والمفهوم فالمغايرة بين كل شئ ووحدته بحسب المعنى والمفهوم لا بحسب الهوية والوجود فوحدة
الماء غير ماهية الماء ووحدة الناس غير ماهية الناس وكذا اوهم الوحدة بانها وحدة مستغنية
ان يكون مقدرا من الماهيات الكلية ولو ان يكون في شئ مخصوص من الاشياء بل هي في كل شئ بحسبه
فوحدة الماديات مادية ووحدة المفارقات مفارقة ووحدة المتصلات عبارة عن متصليتها
وقبولها للاجزاء الوهمية وللكثرة بالقوة وكذا القول بان كل شئ فانما يصير هو ماهو في نفس الامر
بان يكون واحدا متعينا واذ معنى ماهيته غير معنى كونه واحدا واما المحصل للوجهين في ذلك فوهم
في كون الوحدة مبدا الخط والسطح ولكل شئ فان كان المراد ان الوحدة في كل شئ بعين وجوده
الخاص فيها بوجه كما بالوجود فنعما الرد وجه كما ذهبنا اليه فالوجود يصير الاشياء موجودة و
صارت ماهياتها محمولة صادقة على انفسها فان الانسان مثلا ما لم يصر موجودا لا يصدق على
شئ انه انسان لست اقول ان ماهية الانسان من حيث هي هي ليست بانسان بالحمل الذاتي
الاولي بل اقول ان الشئ ما لم يوجد لم يصدق عليه نفسه بالحمل المتعارف الشايع الذي مبناه
الاتحاد في الوجود فكما ان الوجود الخاص لكل شئ مبدا تحققه وصدقه وكذا الوحدة الخاصة
بكل شئ مبدا تعينه وتحققه لانها عين الوجود ذاتا وان كانت غيره مفهوما وان كان مرادهم ان
الوحدة مبدا فاعلي للخط والسطح وغيرهما او انها بحركتها تفعل الخط وبتوسط الخط تفعل السطح وغيره
فهو فاسد لا وجه له وكذا اوهى قولهم ان السطح لا يكون سطحا الا بوحدة اتصاله الخاص فكذا ان وحدة
المتصلات بما هي متصلات ليست الا متصليتها سواء كانت سطوحا او خطوطا او غيرهما وكذا
قولهم ايضا ان النقطة وحدة ما ذات وضع لخلو عن وجه ان كانت لها وجود وان كانت بمعنى الاعدام
والنهايات فلا ومن ذلك قولهم ايضا ان الوحدة علة كل شئ فان ارادوا بها الوحدة الواجبية التي
هي عين ذاته تعالى فصحيح كونها علة كل شئ واما الفاسد من ذلك قولهم اولا ما يكون يحصل
عن الوحدة العدد فان العدد هي كثرة متالفة عن الوحدات المتماثلة وهي لا يكون الا في الماديات
فكيف يكون هي اول الحوادث وكيف يكون هي متوسطة بين الوحدة وبين كل شئ وكذا قولهم الخط اشرف

وضعته والجسم رباعية وضعيه وكذا ما تدرجوا اليه كلها بحسب الظاهر امور باطلة لا يمكن تصحيحها
بالبيان القياسي قال يجب علينا اولا ان نبين ان المقادير والاعداد اعراض ثم نشتغل بعد ذلك
بحل الشكوك التي لهؤلاء وقبل ذلك يجب ان نعرف حقيقة انواع الكمية معناه واضح ووجه التقديم
والتاخير في هذه المقاصد التشران بيان ماهية الشئ وتعريفها وتحديدها وتقسيمها الذي هو ايضا من
باب القول الشارح اقدم من اثبات نحو وجودها وكونها من الجواهر والاعراض وكذلك الاشتغال
باثبات نحو وجود الشئ ومعرفته بالبرهان احرى بالتقدم من الاشتغال بدفع شكوك المشككين
لان المقصود في الاول تكميل العارف نفسه وفي الثاني غالبا اصلاح حال الغير ومصلحة النظام وتكميل
النفس اهم من اصلاح الغير فيكون اولى بالتقديم قال والاولى بنا ان نعرف طبيعة الواحد فانه
يحق علينا ان نعرف طبيعة الواحد في هذا الموضع لسبب احدهما انه لما كانت مساوقة للوجود
وهي كالوجود من المعاني الوجودية الشاملة ينبغي ان يبحث عن حقيقتها وعن اقسامها بعد البحث
عن طبيعة الوجود وتعريف اقسام الاولية من الواجب والممكن والجوهر والعرض فالاولى بهذا
البحث والتعريف ان يقع في هذا الموضع اذ قد وقع فراغ هيهنا عن معرفة الواجب والممكن وهما
قسمان حاصران للوجود وعن معرفة الجوهر والعرض وهو قسمان حاصران الممكن وعن تعريف
الاقسام الحاصرة للجوهر وعن اثبات بعضها والاشارة الى بعض فالمناسب ان يقع الخوض في
معرفة الواحد بما هو واحد واقسامه الحاصلة من جهة الوحدة بهذا الوجه وبوجه اخر يذكره وهو ان
البحث عن اقسام العرض واجناسه العالية مما يقع اولا في الكم والواحد كالمبدا الفاعلي للكم المنفصل
بوجه وكالمبدا الصوري للكم المتصل بوجه فهو مبدا لهما جميعا بوجه اخر اما كونه كالمبدا الفاعلي
للعدد فان طبيعة الواحد تفعل بتكررها مثلها الكثرة والعدد واما كونه كالمبدا الصوري للمتصل الكمي
فلان المتصل بما هو متصل حقيقته الاتصال فالاتصال صورته وليس الاتصال الا نحو من الوحدة فيكون
الوحدة كصورة الامر المتصل وكالعلة الصورية المجمع من الشئ واتصاله واما مبدا بوجه اخر
فلان العدد كونه عددا بانه قابل للعد وان المقدار كونه مقدارا كونه مقدارا بانه قابل للتقدير و
فالعدد والمساحة لا يمكنان الا بما فرض واحدا سواء كان حقيقيا او اضافيا مقداريا او عدديا وانهم

ان العاد كالماسح تطلق على معنيين احدهما الجزء الواحد من العدد الذي اذا اسقط منه مرة بعد
اخرى لم يبق منه شيء سواء كان ذلك الجزء واحدا حقيقيا او عددا او احدا من حيث كثرة واحدا
لحقيقي عاد لكل عدد وكذا الخمسة مثلا عاد للعشرين مثلا فانه اذا اسقطت الخمسة اربع مرات من العشرين
لم يبق منه شيء فيقال الخمسة عادة للعشرين والعشرون اربعة امثال الخمسة وكذا الحكم الماسح في المقدار
من حيث ما يفرض في اجزائه شيء به يستعلم كمية مقداره فيكون ذلك ماسحا بهذا المعنى وثانيهما الذي
يفعل العدد ويستعلم كمية العدد بما يجعله واحدا من اجزائه وهو الحقيقة العاد والمبدأ الحقيقي للعدد
لا الواحد لانه كالالة التي بها يفعل الفاعل للعدد فعله كالذراع للماسح وهذه الفاعلية لا تتحقق في شيء الاولى
من الموجودات الا في نفس الناطقة لان العقول اجل رتبة من هذه الاستعلام الجزئي والحيوانات
وما دونها ادنى منزلة من ان تفعل فعل الحساب فالعاد الماسح منحصر في الناطقة فاذن كون الواحد
مبدأ للعدد انما يصح بالمعنى الاول وهو مبدأية الفاعل فصل في الكلام في الواحد فنقول الاولى لا مبدأيته
ان الواحد يقال بالتشكيك على معان يتفق في انها لا قسمة فيها بالفعل من حيث كل واحد هو ما هو
قد اشرنا الى ان الوحدة والوجود متساوقان في الصدق على الاشياء فكل ما يقال عليه موجود يقال
عليه واحد ومتوافقان في الشدة والضعف فكلما وجوده اقوى كانت وحدته اتم ولذلك ربما
ظن ان المفهوم من كل منهما واحد وليس كذلك بل هما واحد بحسب المصداق والفرد لا بحسب المفهوم
والمعنى فالحري ان يبحث عن احوال الواحد بما هو واحد فقيل ان الواحد هو الذي لا ينقسم من حيث انه
لا ينقسم والتقييد بالحيثية ليندرج فيه الواحد الغير الحقيقي لانقسامه من بعض الوجوه فلولا التقييد
بهذه الحيثية لم يندرج اقسام الواحد الحقيقي فيه والواحد يقال على اشياء بالتشكيك بالاشدية
والضعف والتقدم والتأخر وتلك الاشياء كلها واحدة بالذات مع اختلافها في تمامية الوحدة و
نقصها وتقدمها وتأخرها فهي كلها غير الواحد بالعرض فانه في ذاته كثير وله وحدة عارضة له
نقول من اقسام الواحد على قسمين احدهما الواحد بما هو واحد الذي هو نفس الواحد لا شيء ذاته
هو الواحد فهو وحدة باعتبارين على قياس الموجود الذي هو بحت الوجود فيقال له الوجود والموجود
باعتبارين وذلك لحوق الاشياء بالوحدة وثانيهما الشيء الذي هو الواحد وهذا على ضربين حقيقي و

الواحد

الواحد بالذات وغير حقيقي ويقال له الواحد بالعرض وهو ما يكون اشياء متعددة بالذات
متوافقة في امر واحد هو جهة وحدتها وهي اما مقومة لتلك الاشياء او عارضة لها او لا مقومة
ولا عارضة بل اضافة محضة ونسبة صرفة كما يقال نسبة الملك الى المدينة والنفس الى البدن واحدة
هما واحدة النسبة والاول قد يكون جنسا لها فيقال الانسان والفرس مثلا واحد في الجنس اي
في الحيوانية وقد يكون نوعا فيقال ان زيدا وعمروا واحد في النوع اعني الانسانية وهو هذه الاتحاد
بها وقد الاتحاد في الفصل كالناطق في مثالنا والثانية اما ان يكون موضوعا لها كالكاتب والضاحك
المتحدين في موضوع واحد المحمولين عليه او الموجودين فيه كقولنا الانسان كاتب وضاحك كقولنا
زيد طبيب وابن عبد الله فهو اتحاد بالموضوع فهما واحد في الموضوع وقد يكون محمولا لها
فهو في الاتحاد بالمحمول كالقطن والثلج المتحدان في البياض الابيض المحمول عليهما المتفقان او
واما قول الشيخ وذلك اما موضوع ومحمول عرضي فينبغي ان يبين جهة الوحدة فيهما فان من
جهة يقال زيدا وابن عبد الله او زيد والطبيب واحد فلحوق اتحاد الوحدة في الموضوع المحمول
العرضي هي الوجود بالوصف واعلم ان الاقسام الواحد غير الحقيقي اسام مخصوصة فالمشاركة في
في الجنس مجانسة وفي النوع مماثلة وفي الكيف مشابهة وفي الكم مساواة وفي الوضع مطابقة و
الاضافة مناسبة والمناسبة انواع كثيرة كالمحاذاة والموازاة والمواخاة والمصاحبة والمجاورة
وغيرها من اقسام الاتحاد في النسبة وهذه الاتحادات بالقياس الى بعض الشيئين مماثلة والتباين
الى البعض مناسبة وعلى هذا القياس في اكثر اقسام الواحد بالمحمول كالمشابهة فانها ايضا تابعة للاتحاد
بين العارضين في النوع والاتحاد بين الكيفين هو المماثلة واذا نسب الى الموصوفين بهما يسمى المشابهة
وكذلك الكمان المتحدان في الكمية هما متماثلان والموصوفان بهما متساويان ويقال للاولين متماثلان
من حيث اتحادهما في النوع اي نوع كانا ومتساويان من حيث اتحادهما في خصوص هذا النوع و
كذا اذا اطلقت المشابهة على نفس الكيفين وعلى هذا القياس في غير ذلك فلذلك كان من اقسام الواحد
بالعرض واما الواحد بالذات فمنه واحد جنسي ومنه واحد نوعي وهو جنس واحد فهو هذا
لان المعنى النوعي مركب احده في الذهن من جنس وفصل ويمكن ان يوجد نوع بسيط لا جنس له فلا فصل له

فيكون ح واحدا نوعيا فقط وذا احد نسبي ومنه واحد عددي اي شخصي ومنه واحد مادي والواحد
العددي منه واحد بالاتصال ومنه واحد بالتماس فهذه اقسام الواحد بالذات والواحد الشخصي الا انها
متفاوتة في الكمال والنقص والشدة والضعف فكلما وجوده اقوى واكمل فوحدته كذلك والوجود
الشخصي على تفاوته اقوى من الوجود النوعي فكذلك وحدته اقوى من الوحدة النوعية والوجود النوعي
اقوى من الوجود الجنسي وكذلك الحكم في وحدتها وكل جنس هو اقرب فهو بالاضافة الى الابعد اقوى وحدة
ووحدة ثم الوحدات الشخصية بعضها اقوى من بعض فالوحدة في المفارقات العقلية على تفاوتها
اقوى من وحدات النفوس ووحدات النفوس على درجاتها اقوى من وحدات الصور النوعية وهي
من وحدة الصورة الاتصالية واضعف الجواهر وجودا ووحدة هي المادة واضعف الاعراض الجسمية
واضعف الجميع وحدة هو نفس العدد لان وحدته الكثرة ووحدة الكم المتصل بالفعل هي نفس قبول الكثرة
والقسمة بالقوة فافهم هذه المعاني فانها عظيم الجدوى وينفع بها الوقوف والصور في امور سيجيء فيها
الاكثرون والاطلاع على منشا غلطهم ومنهم فيها ان كثيرا ما يقع الاشتباه بين الواحد بالجنس
والواحد الجنسي فان الاول من اقسام الواحد بالعرض والثاني من اقسام الواحد بالذات وكذا
بين الواحد بالنوع والواحد النوعي في ان احدهما واحد بالعرض والاخر واحد بالذات فان المعنى
الجنسي في نفسه واحد بالذات وحدة ضعيفة يشترك فيها الكثير وكذلك الواحد النوعي وحدة
بينهما الا انه اقوى من الجنس القريب وحدة واقواها ما منه وهو من الجنس البعيد وهو من
الابعد وبالجملة وحدتها وحدة المعاني والماهيات وهي عبارة عن نفسها وكليتها واشتراكها وهذا
التعين وهو نحو وجودها في الذهن ووحدة الاشخاص هي وحدة الوجودات الخارجية والوجود
الخارجي اقوى من الوجود الذهني لانه لا يترتب الاثر والمثال الخارجي ثم العجب من الشيخ كيف جعل
الواحد بالجنس والواحد بالنوع وبالمناسبة وبالموضوع من اقسام الواحد بالذات ثم لا يخفى
ان الغرض من جعل الواحد بالنوع قسما والواحد بالجنس قسما اخر وكذا اعتبار القرب والبعد في
في الجنس في اقسام الواحد ليدل على تفاوت الوحدات قوة وضعفا فالجنس ح اعتبار النوع الا
وتقسيمه بالقرب والبعد لا يخل بالمقصود ويفوت الغرض من معرفة درجات الوحدة في الكمال

والنقص

والنقص ولا فايدة ههنا في احد الاعتبارين لم يكن في الاخر تكون مرتبة خاصة من الوحدة كوحدة
الجنس القريب قوية او ضعيفة لا تختلف بان يعتبر كونها نوعا اضافيا بعيدا او جنسيا
قريبا والذي يؤثر ههنا ليس الا اعتبار مراتب القرب والبعد للواحد بالقياس الى الواحد
المحصل الشخصي سواء كان اسمه جنسا او نوعا اضافيا فلا فايدة للخلاف في هذا الا
الا مجرد اختلاف العنوان والتسمية قوله ومعلوم ان الواحد بالجنس كثير بالنوع
اه قد علمت ان الموصوف بالذات بالوحدة الجنسية ليس الا نفس طبيعة الجنس بما هي
طبيعة مبهمة غير محصلة وان الانواع المتكثرة كثيرة بالذات واحدة بالعرض وجهة
وحدتها هي الجنس وكذا الموصوف بالذات بالواحد النوعي ليس الا طبيعة متحصلة
نوعية نوعا قريبا واما الاعداد الواقعة تحتها فهي كثيرة بالذات واحدة بالعرض و
كلام الشيخ ههنا في الواحد بالذات وهو ما لا يكون امور كثيرة مشتركة في واحد فلا منافاة
للكثرة بالعدد ولا للكثير بالنوع لانه بعد من اقسام الواحد بالذات فان الاشخاص بما هي
اشخاص كثيرة واتحادها بالتشخصات وهي بها تصير اشخاصا فلا اتحاد في التشخصات الا
بما هي اشخاص وذوات تشخصات فيكون المعنى النوعي خارجا عنها فيكون اتحاد الهويات
الشخصية اتحادا عرضيا اي بالعرض وكذا اتحاد الانواع في الجنس قال ومعلوم ان الواحد
بالجنس كثير بالنوع وان الواحد بالنوع قد يجوز ان يكون كثيرا بالعدد وقد يجوز ان لا يكون
اه الفرق بين الابهام الجنسي والابهام النوعي ان ابهام الجنس من جهة المعنى والماهية فهو
الجنس بما هو غير محصلة ولا تامة عند العقل يحتاج الى انضمام معنى اخر اليه ليتم معنا
عند العقل واما المعنى النوعي فهو معنى محصل عند العقل لا يحتاج الى ضميمة معنى بل
فان كان وجوده وجودا عقليا فلا يتعدد فيه اصلا وان كان وجوده وجودا ماديا فاما
الا شائبة للحيثية فلا يخلو اما ان يكون تام الوجود في نوعيته بحيث امكانه الذاتي كاف لوجوده
عن موجده فلا يتوقف وجوده على استعداد مادة وحركة وزمان فهو ابدا نوعه منحصر في
شخص واقترانه بالمادة ليس لاجل انه في اصل وجوده او تشخصه يحتاج اليها او الى

استعدادی یقع فیها بل اقترانها وحاجتها الیها لاجل تعین اما علیه واثاره وهو کاثره و
انفعالاته واما ان یکون ناقص الوجود محتاجا الی امور خارجیة عن حقیقته لیحصل فی الخارج تلازم
وجوده النوعی ولا یدوم الا بان یلحق اعداد من نوعه حسب تلاحق اسباب وتعاقب استعدادات
فلنوعه ابهام بالقیاس الی امور حسیة خارجیة وهذا هو السبب فی ان الواحد الجنسی لا بد ان
یکون کثیرا بالنوع لان معناه معنی متردد بین معان غیر خارجة عن تمام معناه وان الواحد النوعی
یمکن ان یکون واحدا بالعدد ویمکن ایضا ان یکون کثیرا بالعدد فاذا کان واحدا بالعدد یکون له
نحوان من الوحدة الوحدة النوعیة من جهة ماهیته والوحدة العددیة من جهة وجوده الشخصی
امر فی تبیین هذا بالتمام ما سیاتی من البحث عن معنی الکلی او ما یذکر فی مواضع سلفت من المنطق
وغیره قال واما الواحد بالاتصال فهو الذی یکون واحدا من جهة وفیه کثرة ایضا من جهة
اما الحقیقی فهو الذی فیه الکثرة بالقوة فقط اه قد اشرنا الی ان الوحدة الشخصیة من جملة الوحدات
ما یقع فیها الاختلاف کثیرا بالکمالیة والنقص وقد علمت ان الوحدة تابعة للوجود او عینه فلو
المفارقات الشخصیة وحدة کاملة غیر قابلة للکثرة العددیة کما ان وجودها وجود تام غیر قابل
للفساد ووحدة الجسمانیات وحدة ضعیفة لا تخلو فیها الکثرة من جهة اخری فی حلها وحدة
المتضادات وقد سبق ان المتصل یطلق علی الحقیقی وغیر الحقیقی والمتصل الحقیقی ما لا یوجد فیه
حد مشترك لاجزائه وعلمت ان هذا المعنی للمقدار بالذات ولما یتقدر به وهو الموضوع
لبسیط وان متصلیة المتصل بهذا المعنی هی نحو وجوده والمتصل الغیر الحقیقی ما یکون اتصاله
بتماس بین الامرین او بملصوق یوجب التلازم بینهما فی الحرکة لعسر الانفکاك اذا تقرر هذا فالواحد
بالاتصال الحقیقی احق بالوحدة من المتصل الاضافی لان الکثرة فیه بالقوة لکن وحدته بعینها
قوة کثرته وهو اما ان یکون نفس المقادیر کالخطوط والسطوح والاجسام المقداریة او
صورا لها مقداریة کالماء والسماء وغیرها فاذا کان خطا لا بد ان لا یکون له زاویة وهذا القدر
غیر کاف فی الاتصال الحقیقی فانه اذا اتصل راس خط براس خط اخر بحیث لا زاویة بینهما
علی استقامة ولکن یوجد بینهما نقطة لم یکن الجمیع متصلا واحدا فی الحقیقة بل فی الاشارة الحسیة

نقط

نقط فیجب ان یقال المتصل فی الخطوط ما لا یکون له نقطة فی الوسط بالفعل وفی السطوح ما لا یکون
بین اجزائه خط بالفعل وفی الاجسام ما لا یکون بین اجزائه سطح بالفعل وبعد المتصل الحقیقی
فی الوحدة هو المتصل الاضافی اذ جمع اجزاءه بحیث یکون فیها الکثرة بالفعل وهی ایضا متفاوتة
فی الوحدة فالتی مع الکثرة الانفصالیة فوق الاتصال الحقیقی اولی بالوحدة مما لا یکون له
کالمرکب من الاجسام المختلفة الصور فیالی المتصل الحقیقی هو الذی فیه کثرة بالفعل من احاد
نوعه الا ان اطرافها یلتقی عند حد مشترك مثل مجموع الخطین المحیطین بالزاویة بل مجموع الخطین
الملکة یلتقیان علی طرف مشترك من غیر زاویة ویلیه ما یکون امورا متخالفة متماثلا اطرافها
متلاصقة یعسر انفکاك بعضها عن بعض لشدة الالتحام فیکون لها اتحاد فی الحرکة لکن یحق
ان وحدة حرکتها تابعة للالتصاق الواقع بینها وهو ضرب من الوحدة ان اتحادها تابع
لوحدة حرکاتها وذلك کالاعضاء الحیوانیة والالتحام اذا کان طبیعیا کما فی اعضاء الحیوان
اولی بالوحدة من ما اذا کان صناعیا کما فی بعض السریر والوحدة فی هذه الاقسام من المتصل
الغیر الحقیقیة کلها اضعف من الوحدة التی للمتصل الحقیقی لان الکثرة فیه بالقوة وفی هذه بالفعل
فهی قد خرجت من الوحدة الاتصالیة وتنزلت الی الوحدة الاجتماعیة فالواحد بالاتصال اولی
بالوحدة من الواحد بالاجتماع لما مر من ان الوحدة فیها بالفعل والکثرة بالقوة والکثرة ههنا
بالفعل فی الجمیع الاقسام ولیست فی بعضها وحدة لا بالفعل ولا بالقوة وما قیل من انه کلما کانت
وحدته بالفعل وکثرته بالقوة وکلما کثرته بالفعل فوحدته بالقوة لیس علی عمومه یحق فی هذه الاقسام
کلها کثرة بالفعل شبیهها وحدة لا تزیل عنها الکثرة لکن یجب ان یعلم ان هذه الوحدة التی
علی الکثرة التی فیها ربما یکون بمجرد الاجتماع وربما یکون معها وحدة صوریة جوهریة کاعضاء
الحیوان من حیث لها مع الوحدة الاجتماعیة صورة نفسانیة حافظة للترکیب قال والوحدة
بالاتصال اما معتبرة مع المقدار فقط واما معه طبیعة اخری مثل ان یکون ماء او هواء
ویعرض الواحد بالاتصال ان یکون واحدا فی الموضوع اه قد علمت ان الوحدة فی کل شیء
هی عین وجوده وقد مر ان الاتصال اعنی المقدار نوع من الوحدة والمقدار مقدار شیء

لا محالة كالهواء فبالحقيقة للمقدار الجسمي انما هو وحدة الجسم ووجوده والسطح انما يحصل من
انتهائه وانقطاعه وكذا الخط انما يحصل من انقطاع الخط وكذلك حكم العدد فاذا ثبت ان عدد
واثنين مؤلف من وحدات هي غير زائدة على وجودات الاشياء بل على حيثياتها في اعتبار العقل
فاذا تقرر هذا فنقول لا بد ان يكون مع الاتصال جهة اخرى مثل ماء او هواء او غيرهما
ليكون وحدتها الاتصالية نحو وجودها ولا بد ان يكون موضوع الوحدة الاتصالية موضوعا
غير مؤلف من مباينات مخالفة خلافا للبعض المدققين حيث تمسك بعبارة بهمنيار في التحصيل
وهي ان كلما وحدته بالفعل كثرته بالقوة فزعم ان اعضاء الفرس مثلا كلها متصلة موجودة
بوجود واحدة والمراد مما نقله منه على تسليم حقيقته هو ان ما لم وحدة بالفعل يكون
الكثرة التي تقابل تلك الوحدة هي بالقوة وههنا اي المؤلف من مخالفة المهية ليست له وحدة
بالاتصال بل لو كانت من جهة اخرى نعم لو كان مراد هذا المدقق ان الحقيقة الفرسية مثلا
غير متقومة من الابعاض البدنية كالعظم واللحم وغيرهما لكان له وجه كما سيأتي في الجعل
موضوع الوحدة الاتصالية غير مختلف ولا متألف من حقائق مختلفة لما ذكرنا من ان الشئ
الشئ هو نحو وجوده والاتحاد في الوجود يوجب الاتحاد في المهية بالفعل كما ان الاختلاف في
في المهية يستدعي الاختلاف فيه فاذن كلما هو واحد بالاتصال فهو واحد بالموضوع سواء
اريد بذلك المتصل نفس المقدار او الطبيعة المقدرة كالماء والهواء فيكون كل واحد متصلا
بالموضوع او موضوعا واحدا والصورة الواحدة نعم يصح ان يقال انها واحدة بالموضوع
اعني بالمادة وكذا الجسم الواحد بالاتصال ان يكون واحدا ايضا في الطبيعة لكن ههنا ابحاث
استصعبوا حل عقدتها وهي ان الاجزاء الوهمية للمتصل ليست معدومة صرفة اذ العقل
بمعونة الوهم يحللها اليها ولو لم يكن تحليل الموجود الى معدومات صرفة كيف وكثيرا ما نعتبر موضوعات
لموجبات صادقة كقولنا بعض هذا المتصل حار وبعضه بارد او نصفه ذراع او مواز
لكذا والحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فاذن اذا كانت اجزاء المتصل الواحد موجودة
بوجود واحد وليس الحمل معناه الا الاتحاد في الوجود فاتحادها في الوجود يوجب صحة حمل

بعضها على بعض وعلى الكل وحمل الكل على البعض بان يقال هذا الذراع نصفه او ثلثه او نصف الذراع
ذراع او نصفه ثلثه وقد اجيب عنها باجوبة سخيفة يطول ذكرها من غير فائدة وتقتضي هذه
الشبهة بعض اجلة المتأخرين بان الحمل مطلقا وان كان هو الاتحاد في الوجود لكن التعارف فيما
خصصه بذلك مع عدم التمايز في الوضع كما خصصه من بين مطلق الاتحاد بالاتحاد في الوجود
ويقتضي الحيثية ما اذ لو كانت الواحدة الصرفة لم يتحقق الحمل او الكثرة الصرفة لم يصدق
وكما ان الوحدة كما على جهات شتى كالنوعية والجنسية وكذلك الحمل حتى انه كان يجري في جميع
اقسامها الا ان اشهر افراده هو الاتحاد في الوجود اذ لا يقال في المتفارقين زيد عمرو من حيث
اشتراكهما في النوع والثلج هو الجص من حيث اشتراكهما في عرض هو البياض فلذلك قيل الحمل
هو الاتحاد في الوجود انتهى وانت تعلم ان التخصيص لا يناسب طور الحكمة ثم انه ليس الكلام
في اطلاق لفظ الحمل بحسب عرفهم الخاص حتى يجوز فيه تخصيص آخر بل المراد ان الحمل الذي هو مناط
الاتحاد في الهوية والوجود وليس مبنى هذا التخصيص على التعارف في اللفظ بل على كون سائر انواع
الوحدة غير صالحة لصحة الحمل الذي هو الاتحاد في الوجود اذ الهوية عين الوجود والهوية عين الاتحاد
في الوجود ثم العجب كل العجب فانه استفاد من قولهما ان زيدا وعمرا واحد في النوع وان الثلج
والجص واحد في العرض اما البياض والحلاوة واحد في الموضوع انه صح في الواقع ان يقال
ان زيدا عمرو والجص ثلج والبياض حلاوة لكن العرف يمنع من ذلك وليس شعري كيف
يسوغ عند العقل ان يقال للمتباينات في الوجود بمجرد انها متحدة من الوحدة خارجة عن
ذواتها ان يقال هوية هذا هوية ذاك او يقال هذا بعينه ذاك والحاصل ان الهوهوية
معنى حقيقي من بين المعاني وضع لها لفظ الحمل وهي عبارة عن الاتحاد في الوجود فورد الاشكال
بان هذا المعنى متحقق بين الاجزاء المقدارية فيلزم صحة الحمل بان نصف الذراع كله مثلا
والتخصيص في اطلاق لفظ الحمل لا ينفع في دفعه والجواب المحصل ان المتصل الواحد ما لم ينقسم
ولو وهما لم يتحقق مغايرة اصلا فلا حمل واذا تحقق شئ من انحاء القسمة التي معناها
حصول الكثرة وقال سيدنا الاستاد طاب ثراه في حل هذه العقدة ان صحة الحمل

في الذاتيات ان يحسب وجوده في الذاتي اليها بالذات لا من حيث انها ابعاض الامر الواحد
الوجود بل من حيث انها امور موجودة برؤسها اتفق ان سائر وجودها عين وجود ذلك الواحد
كما في الطبايع المجهولة وههنا ابعاض شيء واحد فلو تغايرت بحسب الوجود فلا حمل اصلا كلام الشريف
وفيه ان كون الشيء جزء الشيء هو منشأ التغاير بينهما فلو كان ما نقص من الحمل لم يكن ذلك بسبب فرط
التجاوز عن حد حريم التغاير المعتبر بينهما في صحة الحمل بل من جهة فقد الوحدة المعتبرة في الحمل
فان صحة الحمل انما يتوقف على وحدة الوجود للطرفين وتغاير المفهوم منهما وههنا الامر بالعكس فان
الجزئية والكلية توجب المباينة في الوجود والاجزاء المقدارية كلها ذات طبيعة واحدة ومفهوم
واحد واحداث الهويتين المتصلتين واعدام الهوية الواحدة فلا وحدة في الوجود فلا حمل قد
سر ان الواحد بالاتصال في قوة التعدد في الاتصال سواء كان في الخارج او في الوهم فلم يخرج
متعدد من القوة الى الفعل فلا اتحاد هناك بل وحدة خالصة واذا اخرج الى الفعل فلا اتحاد ايضا بل
هناك اثنينية صرفة فلا حمل على التقديرين قال بل نقول ان الواحد بالعدد ولا شك انه غير منقسم
بالعدد من حيث هو واحد بل ولا غيره لما ذكر ان الواحد بالاتصال واحد في الطبيعة وكان الواحد
بالعدد اعم من الواحد بالاتصال فاراد ان يشير الى ان الواحد بالعدد قد يكون كثيرا من جهة اخرى
فقرر اولا ان كل واحد من حيث وحدته التي هو بها واحد لا ينقسم فالواحد بالعدد لا ينقسم بالعدد
والواحد بالنوع لا ينقسم بالنوع والواحد بالجنس القريب لا ينقسم بالجنس وقس على هذا لكن
كل منها ما يمكن ان ينقسم في بعض افراده من جهة او جهات اخرى فبعض افراد الواحد بالعدد ما
ينقسم من حيث طبيعة عرضت لها الوحدة ان ينقسم ويتكثر بالعدد ايضا ولكن من جهة اخرى
وبعضها ما لا يمكن ذلك فيه وان لم امكن فيه نوع اخر من الانقسام والتكثر فالاول مثل
الواحد بالاتصال كالماء الواحد مثلا او الخط الواحد فانه قد يصير الماء الواحد مياها كثيرة
والخط الواحد خطوطا متعددة لان ذلك الشخص الصوري من حيث صورته الشخصية بعينها
يصير اشخاصا بل مادة صورية وموضوع وحدته يصير متعددا بامثالها والثاني مثل الا
الواحد فانه لا يمكن ان يصير انسانين وكذا الانسان الواحد لا ينقسم حيوانين اذ ليس جزء
الحيوان له

الحيوان

الحيوان حيوانا والسبب في ذلك ان الصورة الحيوانية فضلا عن الانسانية ليست واحدة بالاتصال
ولا سارية في اجزاء المادة الجسمانية بخلاف الصورة المائية والهوائية فانها متصلة سارية في
المادة والفلك ايضا والحيوان كالانسان في انها غير منقسمة بالعدد الفلكي بل جسمية الفلك اعني
مادته ما يمكن ايضا ان يصير منقسمة بالعدد الجسمي ثم الذي ليس من طبيعته ذلك اي الانقسام
العددي فاما ان يتكثر من جهة اخرى واما ان لا يتكثر مثال الواحد الاول بالشخص من الفلك او
الحيوان فان الفلك الواحد وان لم ينقسم الى فلكين ولا الحيوان الواحد ينقسم الى حيوانين لكن
كل منهما ينقسم الى نفس وبدن وليس واحد من النفس والبدن للفلك فلكا ومن الحيوان حيوانا
على ما اشتهر عند القوم وهذا في ذلك موضع تحقيق ومثال الثاني كالواجب تعالى وكنفس الوحدة
الحقيقية وكالنقطة او العقل او غير ذلك فهذا اعني الذي لا ينقسم من جهة اخرى مطلقا
على ضربين احدهما ان يكون قد تحدث له مع حقيقته كونه غير منقسم اصلا طبيعة اخرى
الا لا يكون كذلك واله واما ان يكون كذلك الطبيعة غير الوضع وما يناسب الوضع فهو
يكون نقطة اذ الجزء المنقسم الوضعي منحصر في النقطة فانما ذكر هذا التعميم نظرا الى معنى الوضع
في الاصطلاح احدهما القابل للاشارة الحسية وهو جزء المعنى الثاني الذي هو المقولة او لا
الوضع وما يناسب الوضع فيكون عقلا او نفسا فان العقل له هوية وحدة بحيثية كونه
هوية عقلية غير المفهوم من كونه واحدا وليست هذه هوية الوضع وههنا موضع نظر بهو كونه
العقل غير منقسم من جهة اخرى ولو بالاجزاء المحمولة مع كونه جوهرا حيا له عند الشيخ لا
اللهم الا ان تخصص جهة الانقسام بما يكون بحسب الخارج وهذه لا يساعد عليه في الشرح
اظهر واما الثاني وهو الذي لا يكون له طبيعة اخرى فكنفس الوحدة الحقيقية من حيث
هي وحدة واما قوله فكنفس الوحدة التي هي مبدأ العدد اعني التي اذا اضيف اليها غيرها
صار مجموعها عددا ففيه انه نفس بعض الوحدات كالوحدة الاتصالية مما ينقسم لكون الوحدة
الاتصالية نفس الاتصال الحقيقي وهي وحدة ضعيفة بها انه الكثرة الاتصالية بل الوسائط
لكن قد علم ان العدد ليس من اقسام الوحدة وهو مقابل الوحدة التي يتالف منها يقابل الا

كما ليس نقيضه كما ان بعض الوجود مقابل البعض وليس لمطلق الوحدة مقابل الا العدم كما ليس المطلق
الوجود كما ليس لمطلق الوجود الا العدم فالغرض هذه الاصناف من الوحدة مما لا ينقسم مفهومه في
الذهن فضلا عن قسمته مادة مكانية او زمانية وهي اعم من ان يكون معه معنى اخر سواه كان
من باب الوضع كالنقطة او لا كالعقل والنفس عند الشيخ باعتبار المغايرة بين الوجود والوحدة
فيهما وعندنا باعتبار اشتمال الحقيقة الامكانية على جهة غير وجودية كالماهية او القصور في الوجود
الذي هو مناط الحاجة او الامكان او لا مغايرة عندنا بين الوجود والوحدة الا بحسب المفهوم
معه معنى اخر وهو الوحدة الواجبية بحسب الحقيقة وتعين معنى الوحدة بحسب المفهوم فان قلت
ليست الوحدة في الواجب تعالى مغايرة لمعنى العلم والقدرة والارادة وغيرها فلتكن حيثية الوجود
هناك بعينها حيثية ساير الصفات الوجوبية الكمالية فذاته بذاته مصداق الوحدة والوجود
وغيرها من الصفات فاعلم ذلك ولنعد القسم الذي يتكثر ايضا من حيث الطبيعة الواحدة
ومن حيث الوحدة ومن حيث الاتصال اه اعلم ان طبيعة الوحدة كطبيعة الوجود مما يتفاوت
في الكمال والنقص كما مرت اليه الاشارة فكما ان نقصانات الوجود يوجب الاتصاف بمعان
عدمية تقابل الوجود فكذلك نقصانات الوحدة يوجب الاتصاف بانحاء القسمة والكثرة التي
تقابل الوحدة فالشيخ لما ذكر اقسام الوحدة من جهة اعتبار الوحدة فههنا عاد الى ذكر اقسامها
باعتبار الكثرة فمن ذلك وحدة الاتصال سواء كانت ماخوذة بنفسها بلا طبيعة اخرى كالمقدار
نفسه او مع طبيعة اخرى كالماء فالتكثر الواقع في الواحد المتصل اما من جهة ان نفس طبيعته
علة معدة لان يتكثر عن وحدته وذلك اذا كانت نفس طبيعته نفس هذه الوحدة التي هي فيه
الكثرة مثل المقدار كالخط والسطح والجسم المقداري والزمان واما من جهة ان وحدته فحسب
بسبب امر اخر اقترن بطبيعتها علة معدة لكثرتها عن وحدتها وذلك الامر هو المقدار وتلك
الطبيعة هي طبيعة الجسم البسيط كالماء فان الماء الواحد من طبعه ان يصير مياها لاجل المقدار
المقارن وكذا من طبع المياه المتعددة ان يصير مادتها مادة ماء واحد بسبب المقدار
المتعددة واحدة بالموضوع بمعنى المادة كثيرة بالعدد فالماء الواحد واحد بالعدد وبالموضوع

فقدم

وقد مر ان كل واحد بالاتصال واحد بالموضوع لكن كثرة بالعدد ولا كالخاص من الناس من استقامة حدة
بالموضوع بمعنى انه ليس من شان عدة من موادها القريبة ان يتحد ويصير مادة الانسان الواحد
وقد ذكرنا سبب ذلك انفا وبيان الفاظ الكتاب واضح بل قد علم اكثر هذه المطالب من قبل ومر
في اعادتها كثير فائدة   لكن كل واحد من هذين القسمين اما ان يكون حاصلا فيه
جميع ما يمكن ان يكون ام لا يكون فان كان فهو تام واحد بالتمام اه اعلم ان وحدة المطلق
كالوجود المطلق على ضربين الضرب الاول ان يكون حاصلا له جميع ما يمكن حصوله لطبيعة الوجود
من اي وجه كان او يكون وهو منحصر في وحدة الله تعالى جده اذ ما من امر كمالي او حيثية وجودية
الا وفيه حاصل اما بنفسه او مبدأه او منشاءه فهو التام من جميع الجهات الكمالية والضرب الاخر
على قسمين احدهما ان يكون حاصلا جميع ما يمكن حصوله لشيء ولو بواسطة سبب وهو سلسلة
العقول باسرها وكل منها تام في نوعه وهويتها تام في نوعه وجنسه لا انه منتشر في جنس العدد الكل
ما لا منتظر لكماله ولا نقص لحصته في الخارج وليس لها نقص الامكان الا بحسب رتبة من ...
الواقع لا بحسب نفس الواقع لاتحاد نقايضها بما هيته الحق الاول واستهلاك رتبته فصور ...
ولكنها لما بسيطة وحدانية ولاجل ذلك يسمى عالم الجبروت وسينكشف لك انها ليست من العالم
وما سوى الله والقسم الاخر على اقسام متفاوتة في جهات النقص والتمام فمنه ناقص ...
لا بعلله الخارجية بل من جهة مقوم ذاته كالنفوس الفلكية وبعده في ذلك مراتب النفوس ...
الى شيء لا يمكن ان يحصل له جميع ما يمكن حصول افراده من الخط المستقيم والسطح المستوي والجسم
التعليمي والزمان فيه على التمام كالهيولى الاولى فانها تمت من جهة نقصت من جهة اخرى ولا يمكن
اجتماع جميع الصور فيه ومن هذا القبيل العدد فلا يمكن فيها التمام الذي لا يقبل الزيادة اما العدد
الذي يقال له التام باصطلاح الحساب وهو الذي عدد كسوره مساو له فذلك بمعنى اخر تمام اذ
ما من شيء موجود الا وله تمام من وجه كما لا يخلو من وحدة حتى الهيولى وعين العدد في الهيولى
قوة التمام تمامها وكل مرتبة عدد فهي تمام من جهة نفسه وناقص بالقياس الى مرتبة فوقها وكذا
كل خط مستقيم فهو تام بحسب حده الخاص وناقص بالقياس الى ما هو ازيد منها ومع ذلك فالواحد

ينقسم الى ما هو جزء لحقيقة اخرى بالفعل او بالقوة والى ما لا يكون كذلك والاول هو ما اخذ مع
ما فيكون مادة او صورة او جنسا او فصلا او نوعا مركبا مع تشخص زايد والثاني ما لا يكون
كل وهو اما نوع حقيقي بحسب الحقيقة او شخص اما مركب او بسيط فلا يصير جزء لحقيقة اخرى كا
للمفارقات والعقول واشخاص الانسان والحيوان واشكال الدايرة والكرة فيقال لها انه
واحد بالتمام وجزء شركة ومن عادة الناس ان يجعلوا الكثير غير واحد فالتامية ضرب من الو
وهذه الوحدة التامية قد يكون بالفرض والوضع كدرهم تام ودينار تام وقد يكون بحسب
لا بمجرد الوضع والاعتبار بل بحسب الواقع سواء كان بالصناعة كالبيت التام فلو يقال تام
منه بيت واحد بل بعض بيت واما بالطبيعة كشخص انسان حي فانه تام من حيث انه ينقسم
كما سيجيء الشيخ فان كان تمام الاعضاء والقوى فله تامية طبيعية اخرى من وجه اخر ما يدعي
اصل الوضع تامية وهو الكمال الثاني الذي يجيء بانحصار الافاعيل البشرية كلها فانه لم يكن تام
فلم يكن من هذه الجهة واحدا بالتمام اي من جهة الكمال الثاني فما يحمله كل يقبل الزيادة من نوعه
او جنسه فهو ناقص فالخط المستقيم ناقص دايما اذ ما من خط مستقيم الا ويمكن الزيادة عليه واما
المستدير فمنه ناقص ومنه تام فالقوس ناقص والدايرة المحيطة تامة اذ حصل لها كل ما يمكن
لها من جهة طبعها اذ من طبعها الدوران والاحاطة وكذا السطح فالمستوى منه ناقص ابدا
والمستدير ما كان محيط كرة فتام والا فناقص فالجسم المقداري بما هو جسم مقداري لا يكون
واحدا بالتمام وقد علمت ان الكل واحد من الناس وكذا من الحيوان واحد بالتمام من هذه الجهة
ويجوز ان بعض الاجسام البسيطة والمركبة التي يمكن الزيادة عليه من نوعه او جنسه كالعناصر الاربع
وما في حكمها من المركبات فانها تامية ضاربة بسيطة لا يتخلق منها شيا اخرى بالطبع او لا
يكون لبعض الابعاد بل من التمام ففي الجواهر كالعقل والنفس والكواكب واشخاص ومن
الاشكال الشكل المستدير كالكرة والدايرة وهذا اقبل الفضل الاشكال الكروية حيث لا يجز من
الشكل الاخر يجلو فيخرج من الاشكال كالمثلث مثلا فانه يصير بزيادة مثله عليه شكلا اخر من نوعه
او جنسه فيحصل من الاربع مثلثات مثلثا اخر ومن ستة مثلثات مسدس

واما الواحد بالمناسبة فهو بمناسبة ما مثل النحال السفينة عند الربان وحال المدينة من الملك
واحدة اذ قد سبق ان مرجع الاتحاد في عرض او نسبة الى الاتحاد في النوع لذلك الوصف او لذلك
النسبة فمرجع المشابهة وهي الاتحاد في الكيف اي الاتحاد النوعي اعني المماثلة بين الكيفيتين وكذا مرجع
المساواة الى المماثلة الكمي وعلى هذا القياس في غيرها فالاتحاد في النسبة الذي يقال لها المناسبة تكون
بالقياس الى الموصوفين كالسفينة والبلد او كالربان والملك متناسبا وبالقياس الى نفس النسبتين
مماثلة والاول وحدة بالعرض واتحاد بالوصف والثاني اتحاد بالذات والشيخ حكم بان الوحدة في
الحالين وحدة بالذات وهذا نوعها واحد بالذات لا شخصاهما كما سبقت الاشارة اليه
ونقول من راس امرا اذا كانت الوحدة اما ان يقال على اشياء كثيرة بالعدد او يقال على شيء واحد
بالعدد والى الحدة تعاشرنا الى ان كل اتحاد اصله وحدة والوحدة على اقسام شتى متفاوتة في الشدة
والضعف وقد ذكرت اقسامها واما الاتحاد وهو ان يكون المتعدد حيثية وحدة فيقال للاشياء
المتعددة انها واحدة لاجل الاتفاق في معنى واحد وذلك المعنى الواحد اما محمول او موضوع
والمحمول اما نسبة او عرض منفرد او ذاتي اما جنس قريب او بعيد واما نوع حقيقي او فصل
قريب او بعيد وقد علمت ان الفرق بين الاتحاد في الموضوع والموضوع الواحد وكذا بين الاتحاد
بالنسبة والنسبة الواحدة مثلا يقال الانسان والفرس واحد بالجنس ولا يقال انهما جنس واحد
ويقال زيد وعمرو واحد بالنوع او واحد بالكيف او واحد بالكم اذا كانا متفقين في اللون
والطول ولكن لا يقال انهما نوع واحد او كيف اذ الاول وحدة بالعرض والثاني وحدة بالذات
ومرجع كل اتحاد الى وحدة فالواحد بالذات اما جنس او نوع او شخص والشخص اولى بالوحدة
من النوع الاخير وهو من الجنس القريب وهو من البعيد وهو من الابعد وهكذا الى جنس
الاقصى ثم الاقسام الواحد بالعدد متفاوتة في شدة الوحدة واضعف الجميع العدد الواحد ثم
النسبة بل الحركة ثم الزمان ثم الهيولى واشدها واولها بالوحدة وحدة الاله تعالى جده ثم العقل
ثم النفوس ثم الكواكب والافلاك ثم التام من كل شيء ينقسم اولى بالوحدة من الناقص ٥
والواحد قد يقال الموجود في ان الواحد يقال على كل واحد من المقولات كالموجود

آه اولى ان يقال ان الواحد يطابق الموجود في المصداق ويخالفه في المفهوم فكما يصدق على الموجود
يصدق عليه الواحد سواء كان من المقولات العشر او لا يكون فان الواجب تعالى موجود واحد
وكذا الفصول البسيطة ونفس المقولات فانها ليست من المقولات وكذا معنى الوحدة ونفس
الوجود كل ذلك يقال عليها واحد وموجود فالمختص بالمقولات وايراد النظر فيه كما
وسيظهر لك ان الوحدة والوجود طبيعة واحدة فضلا عن ان يكون موضوع الوحدة
وموضوع الوجود امرا واحدا وان كان مفهوم الواحد غير مفهوم الوجود واما انه لا يدل
شيء منهما على جوهر شيء من الاشياء اي على ماهيته فهو كذلك فكما ان وجود كل شيء ذي ماهية
غير ماهيته الا ان الماهية امر غير ضرورية الطلب دون الوجود فكذلك وحدة كل شيء غير ماهيته

فصل في تحقيق الواحد والكثير وابانة ان العدد عرض الذي يصعب علينا تحقيقه ان
ماهية الواحد وذلك انا اذا قلنا الواحد لا ينقسم فقد قلنا ان الواحد هو الذي لا يتكثر او
قد سبق ان للوحدة اسوة بالكثرة في الاحكام بالوجود فاعلم انه من المضادة الواقعة بين
الواحد والموجود انه لا يمكن تعريف الواحد لانه من الامور العامة الكلية كالموجود
فلا يمكن تعريفه الا بما يوجب الدور اذ تعريف الشيء بنفسه فاذا قيل الواحد هو الذي لا ينقسم من
الجهة التي هو واحد فهو مشتمل على تعريف الشيء بنفسه وعلى الدور ايضا لان الانقسام المأخوذ
فيه معناه معنى الكثرة واما الكثرة فالواجب ان تعرف بالوحدة لان الوحدة مبدأها
فان قلت الوحدات اجزاء خارجية للكثرة وليس من شرط التعريف ان يقع باجزاء
قلنا ان العدد والكثرة من الامور التي صورتها عين مادتها يعني لا صورة لها الا الاجزاء المادية
الخارجية فلو يمكن تحديدها الا بوضع التحديد بالاجزاء فيقال انها المجتمعة من الوحدات
او الآحاد فصارت الوحدة مأخوذة في احدها فعرفنا الوحدة بالوحدة وعرفنا
الكثرة بالاجتماع الذي كان هو نفس مفهوم الكثرة وهو مأخوذ صريحا وضمنا في لفظ
الاجتماع ولفظ الوحدات او الآحاد التي هي جمع الواحد فقد عرفت الكثرة بالكثرة وبالوحدة
التي لا تعرف الا بالكثرة فاختل تعريفها كتعريف مقابلها على الفسادين المذكورين وقس على هذا

ما قيل في التعريف كل منهما فقد عسر علينا التعريف الحقيقي في هذا الباب لما تقرر وهذا
والعسر لاجل ان تصورهما من الاوليات المستغنية عن التعريف كسائر العلوم المتعارفة
ولكن ههنا دقيقة يجب ان لا يغفل عنها وهي ان الكثرة اعرف من الوحدة عند الخيال
والوحدة اعرف منها عند العقل وكل منهما وان كانت من الاشياء المرتسمة في الذهن بديا
لكن الكثرة مرتسمة في الخيال لان ما يرتسم في الخيال محسوس والمحسوس كثير بالعدد
والوحدة مرتسمة في العقل لان المرتسم فيه هي المعقولات والمعقول بما هو معقول ليس كثيرا
بالعدد والمرتسم في الخيال قبل المرتسم في العقل زمانا لان الاحساس قبل التعقل
وكذلك قيل من فقد حسا فقد علما وهذا لا ينافي كون الوحدة والكثرة كل منهما من الاوليات
التي يتصورها بديا اي اوليا لان معناه ان شيئا منهما لا يحتاج الى مبدأ تصوري ذاتي وجودي
لكون الكثرة متخيلة اولا اي بحسب الزمان قلنا ان تعرف الكثرة بالوحدة تعريفا حقيقيا
علينا بان نأخذ الوحدة متصورة بذاتها كسائر الاوليات وان نعرف الوحدة بالكثرة تعريفا
غير حقيقي بل من باب التنبيه والاخطار بالبال وتسهيل الادراك من الطريق الخيالي التشبيهي
الى الموجود في عقلنا الذي كنا في الذهول عنه غير مستحضرين على وجه الخطور في ذهننا
وقد علمت ان مبادي التخيل والاحساس للامور المعقولة ليست مبادئ بالحقيقة وبالجملة
كسائر التعريفات اللفظية التي فائدتها الاحضار لما في القوة الخازنة للمعقولات والتمييز
واحد منهما لالتفات النفس اليه فاذا قلنا ان الوحدة هي الشيء الذي ليس فيه كثرة او
الذي لا ينقسم فقد اشعرنا بان المراد بهذه العبارة الشيء المعقول عندنا اوليا هو الذي
يقابل المعنى الآخر وليس هذا اي الذي هو يقابله هذا المعنى الآخر او سلبه فيقع التنبيه عليه
بمقابله وبهذا الوجه قيل الاشياء تعرف باضدادها ومقابلاتها ففي الاول كان تعريف عقلي بمعنى
خيالي وفي الثاني تنبيه على معنى عقلي بمعنى خيالي فلا يلزم الدور على هذه الطريقة ثم الشيخ عاد
الى التعجب ممن يحد العدد فيقول ان العدد كثرة مؤلفة من وحدات او آحاد وذلك لان
الكثرة نفس العدد لما مر من الاشارة اليه ان العدد والكثرة من الامور التي صورتها عين المادة

فلا صورة لها ولا فصل ولا جنس لها فالكثرة ليست كالجنس للعدد والمؤلف من الوحدات كالفصل لها
اذ لا مغايرة بينهما في المفهوم فقول من قال ان الكثرة هو المؤلف من الوحدات كقول من قال الكثرة
كثرة او المؤلف مؤلف اذ كل منهما اسم المعنى الآخر يعني انهما مترادفان والتعريف بالمرادف تعريف
الشيء بنفسه قال قال قائل ان الكثرة قد يؤلف من غير الوحدات اه غرض هذا
القائل ان يجعل الكثرة اعم من الكثرة الحاصلة من الوحدات والكثرة الحاصلة من غير الوحدات
اي الاشياء المعروضة لها ليكون الكثرة بمنزلة الجنس ويكون المؤلف من الوحدات بمنزلة الفصل
ويكون مجموعهما عنده حدا مساويا للعدد الذي هو المعرف وانه فاسد ظاهر فان الفرق كما هو
حاصل بين الوحدة والوحدات كذلك حاصل بين الكثرة والكثير والعدد والمعدود فكما ان
الوحدات امور عارضة والوحدات كالناس والدواب والاغنام موضوعات لها كذلك
الكثرة عارضة والكثير اشياء موضوعة لها وان اريد بالكثرة نفس الكثرة بما هو كثرة لا
اشياء غيره هي كثيرة كذلك يجب ان يراد من الوحدات نفس الوحدات وبالجملة العارض بازاء
العارض والموضوع بازاء الموضوع والمبدا اي الوحدة في الوحدات بازاء المبدا اي الوحدة
في الكثرة فظهر انه لا فرق بين الكثرة والمؤلف من الوحدات باي وجه اعتبر
والذين يحسبون انهم اذا قالوا ان العدد كثرة منفصلة الى قوله فقط معناه واضح قال فنقول لا ان
الوحدة اما ان يقال على الاعراض واما ان يقال على الجواهر واذا قيلت على الاعراض فلا يكون
جوهرا اه لما فرغ من بيان ماهية الواحد والكثير اراد ان يبين نحو وجودهما وقد ذهب الشيخ
وتابعه جمهور المشائين الى ان الوحدة عرض ومجموع الاعراض اولى بالعرضية فالعدد ايضا عرض
واستدل على عرضية الوحدة بانها لا يخلو اما ان يكون مقولة على العرض او على الجوهر فان كانت
مقولة على العرض فهي عرض لا محالة واذا كانت مقولة على الجوهر فلا يكون مقومها عليه كقولنا
الا داخل مفهوم الشيء عليه اذ الوحدة كما ليس مفهومها عين مفهوم شيء من انواع الجواهر ليس ايضا
داخلا فيه فلا يكون جنسا لها ولا فصلا ولا نوعا لها فيكون لا محالة عرضا لازما لها اذ المحمولات
المقولات على شيء منحصرة في جنسه وفصله ونوعه وعرضه سواء كان اعم او مساويا او اخص حيث

لم يكن الوحدة احد الثلثة الاول فيكون عرضا فيكون الجوهر المقول عليه الوحدة محلا
والعدد محمولا عرضا له وهذا العرض الذي هو احد الكليات الخمس وان امكن ان يكون
جوهرا في ذاته اذ لا منافاة بين العرض بهذا المعنى والجوهر انما المنافاة بينه وبين الجوهر
فالشيء كما يمكن ان يكون عرضا بالمعنى المقابل للجوهر وجوهرا كذلك يمكن ان يكون عرضا
بالمعنى المقابل للذاتي وجوهرا اي موجودا في موضوع الا ان ذلك انما يمكن في المركبات من المادة
والصورة كالابيض المركب من الجسم والبياض فالجسم بمنزلة الجزء المادي للابيض
والبياض بمنزلة الصورة ولا يخفى ان هذا المثال مثال لما كان الجوهري فيه عرضا مقابلا للجوهر
لا لما كان العرضي فيه جوهرا مقابلا للعرض والمقصود ان في المركبات الطبيعية يحمل الجزء الصوري
بالقياس الى ماهو جنس المركب يكون جوهرا لكونه موجودا لا في موضوع بل في مادة واما
طبيعة المعنى البسيط التي لا يوجد وجودا مغايرا لوجود ما هي فيه فهي الامر الخارج عنه عرض
لا محالة بالمعنى الآخر المقابل للجوهر اذ هو موجود في الجوهر وليس بجزء منه ولا يصح مفارقته
عن ذلك الجوهر ويحتمل ان يكون مراده بالمركب المفهوم المشتق وبالبسيط مبدا الاشتقاق
وهو معنى المصدري وغرضه ان المشتق كالناطق يكون جوهرا في نفسه مع كونه عرضيا
لمعنى آخر اذا كان فصلا لجنس جوهري كالحيوان واما مبدا الاشتقاق كالنطق فهو عرض
سه لكونه موجودا في الجوهر لا جزء منه ولا يصح مفارقته هذا توضيح هذا الاستدلال وهو عرضية
الواحدة والوارد فيه موضع النظر وقبل الخوض فيها نقول يجب ان يعلم اولا ان حقيقة الوحدة
كالوجود من الامور العينية ليست من باب السلوب والاعتبارات الذهنية والمعقولات
ويعلم ايضا انها من الامور التي لا يخلو شيء من الاشياء في مرتبة من المراتب عنها موجودة بل
حيثية اخذت ففي تلك الحيثية واحدة وان لم يكن وحدتها من تلك الحيثية ويعلم ايضا انها كالوجود
مشترك اشتراكا معنويا بين الوحدات والوحدات كلها مقولة بالتشكيك على افرادها بالاولوية
والاقدمية والاشدية فلا يكون ماهية للشيء من الاشياء ولا جنسا ولا نوعا لها وهي ايضا كالوجود
متحدة مع الماهيات في الوجود زايدة عليها معنى بحسب التصور وذلك لانها لو لم تكن زيدت

عين وجوده بان يكون لزيد مثلا وجود وله وحدة وجود الاخر فحصل هناك وجودان فلهما
وحدتان اذ يستحيل حصول الاثنينية دون الوحدتين اذ كل موجود فله وحدة فيعود الكلام
الى وحدة كل منهما اعني زيدا ووحدته تارة اخرى والى وجودها ووجود زيد والى وجود
الوحدة ووجودها فتضاعفت الوحدات والوجودات متسلسلة الى غير نهاية ولاجل ذلك
ذهب صاحب التلويحات ومن وافقه الى اعتبارية الوحدة والوجود وكذا كل ما يلزم من
الوضوع في الخارج ان يتكرر نوعه وزعموا ان هذا التسلسل انما نشا من كون هذا الامر
في الاعيان فقرروا بان الوحدة كالوجود غير موجودة في الاعيان ولم يتفطنوا بان هذا التسلسل
انما يلزم من مغايرتها في الوجود ومغايرة كل منهما الوجود للاشياء وكيف يكون الوحدة من
الذهنية ولها اثار وافعال خارجية ربما كانت مخصوصة كالاتصال الحقيقي وهو نوع من
ثم اعلم ان كثيرا من الناس لا يعلم الفرق بين عارض الوجود كالسواد والحرارة والحركة
وبين العارض للماهية اقوى بحسب تحصله وتجوهرا من معروضه بل يكون هو سبب موجودية المعروض
فبالوجود يصير الماهيات موجودة وبالفصل القسم يصير طبيعة الجنس قابلا للوجود ومن هذا
عروض الوحدة لماهيات الاشياء واما من لا ماهية له فيكون وحدته عين ذاته فاذا علم ان وحدة كل
شيء عين وجوده فوحدة الجوهر جوهر لا ان ماهيتها ماهية الجوهر اذ لا ماهية لها وذلك كما ان فصل
الحيوان حيوان لا ان الحيوان مقوم لماهيته بل متحد بوجوده وكذا وحدة العرض نفس عرضيته
لا عرض اخر اذا تقررت هذه المقدمات فلنرجع الى ما في كلام الشيخ اما قوله الوحدة اذا
حملت على الاعراض فلا يكون جوهرا فهو لكن يتوهم ان لا يكون لها عرضية زائدة على عرضية
ذلك العرض ولا يلزم التسلسل كما مر فوحدة السواد موجودة بعروضية لشيء واحد بلا
الا بالاعتبار اما ما ذكره من انه لم يكن قولنا الوحدة على الجوهر قول جنس ولا فصل فيكون امرا
لازما للجوهر ان اراد باللازم اللازم الاصطلاحي اعني لازم الماهية او لازم الوجود بان يكون
اللازم وجود وللملزوم وجود اخر لا ينفك عنه اما مطلقا او في الخارج فليست الوحدة امرا لازما
للجوهر بهذا المعنى وان اريد مجرد عدم المفارقة كحال الوجود بالقياس الى الماهية الموجودة به فهو مسلم

ولكن لا يوجب كونها عرضا قائما بالجوهر ثم ههنا شيء اخر وهو ان الفصل قد يراد به المعنى الكلي الذي هو
الفصل المنطقي لكونه معروضا للفصل الذي هو من المعقولات الثانية وقد يراد به مبداه وهو الفصل الا
الذي كالحساس في الحيوان والناطق في الانسان يعني النفس الحساسة والنفس الناطقة فيهما فان فصل
شيء بالحقيقة هي صورته التي هو بها هو على هذا المعنى لا مانع من كون وحدة كل ماهية جوهرية هي
الاخير بالمعنى الثاني ومبدا فصله الاخير هو الفصل بالمعنى الاول واما الذي حكم في كون الوحدة
الذي هو احد الخمسة جوهرا في ذاته ان ذلك مخصوص بالمركبات او مخصوص بما اخذ الوحدة مركبا
فمسلم ان اريد انه في الماهية كفصل الجسم في المركب الخارجي يمكن ان يكون جوهرا دون البسيط
فان يكون فصل الماهية البسيطة جوهرا اولى بالجوهرية من المركبة اذا كان جنسها جوهرا فانه
الفصل موجود بعين وجود الجنس واذا كان الجنس جوهرا فهو لا محالة جوهرا وان كان عرضا فالجنس
واما قوله اذ هو موجود في الجوهر وليس كجزء منه فيقول فصل الماهية البسيطة اذا قيس الى الجنس
موجود بعين وجوده لا انه موجود في الجنس واذا قيس الى النوع الحاصل منه ومن الجنس
اذا اعتبر انه موجود بوجود اخر والا فهو عين النوع وان اريد بذلك ان مبدا الاشتقاق لا يمكن
ان يكون جوهرا في المركب منه ومن الموضوع فلا يخلو اما ان يكون من ذلك المبدا المعنى المصدري
الذهني كما في المقالات المصدرية الاضافية فليس الكلام فيها او ليس شيء منها بحاله مدخولة في تحصل الماهية
وتخصيصها وانما هي من التوابع الضرورية اللازمة بعد صدور الاثار الفعلية والانفعالية من
مباديها اذا كانت مقومة لانواع الجوهرية وان كان المراد به الامور الصورية التي بازائها المعاني
الفصلية فهي قد يكون جواهر صورية وقد يكون اعراضا اذا لم يكن كذلك وبالجملة ان كانت الوحدة
عرضا من الموجودات العينية فلا بد ان لا يكون وجودها زائدا على الوجود للجواهر والاعراض بل
يكون وحدة الجوهر جوهرا ووحدة العرض عرضا كالحال في الوجود بما سابراس والقدم حتى
كالذكرنا وكذا الثاني واعلم ان المتصعبين في كون الوحدة من الامور المعدومة في الخارج الموجودة
في الوهم هو صاحب المطارحات وحكمة الاشراق وتبعه كل من الخاجه الى زمانا هذا وله
حجج وشبه قوية في باب الوحدة وكذا في باب الوجود وان كلا عنده منهما من الامور الاعتبارية

التي لا تحقق لها اصلا الا في الاذهان وقد وقعنا عند اشكالات دبشهر وادخضنا حججه من كتابه الحكيم
ومن حججه القوية ان وحدة الجسم لو كانت موجودة لكانت عرضا فيه والعرض الثابت في الشي لا يبطل
بتوهمنا فاذا توهمنا انقسام الجسم الى جزئين معينين وهما ونشير الى كل جزء موهوم منهما فنقول هل
شيا من وحدة الجسم وكان الكان الجسم واحدا بوحدتين او ليس في احدهما الوحدة ولا شي منها فلا يعقل
ان يكون في كل جزء موهوم جزء من الوحدة الخارجية فيكون للوحدة لها جزء والوحدة من حيث هو
وحدة لا يتصور ان يكون لها جزء ولا في كل جزء تمام وحدة الجسم والا لكان الجسم واحدا بوحدتين
بل بوحدات غير متناهية على حسب امكان توهم قسمة الجسم فاذا لم يتصور لكل جزء موهوم شي من
الوحدة العينية ولا جزء منها ولا كلها فليس للوحدة وجود في الاعيان اصلا بل هي صفة عقلية يضاف
تارة الى ما في العين واخرى الى ما في الذهن انتهى كلامه اقول قد علمت فيما سبق ان الوحدة اقسام
شتى وان وحدة كل شي بحسب وجوده ومن جملتها وحدة المتصل وانها قابلة للقسمة والكثرة فوحدة
الجسم بما هو جسم عين اتصاله والاتصال الحقيقي في قوة الكثرة فيه نصف الجسم نصف الوحدة وفي
ثلثه ثلثها وهكذا الى غير النهاية وقبول القسمة لا يدفع قبول القسمة فان وحدة الاتصال من حيث هي
وحدة الاتصال كثرة بالقوة وهذه مغالطة نشأت من الخلط بين انحاء الوحدة وقياس وحدة
المتصلات بوحدة العقليات ومثل هذه الشبهة وقع لبهمنيار وكتبها الى الشيخ سائلا فاجابه قريبا
من هذا الجواب حيث قال كيف تعلق الوجود والوحدة والاضافة وسائر اللوازم بالمواد فانه
يجب ان ينقسم بانقسامها ان كانت حالة فيها ثم غير جائز ان ينقسم الوحدة وكذا يمتنع ان ينقسم
معنا قولنا المضاف والوجود وان لم يكن حالة في المواد فهي لا انها اعراض ووجودها في الموضوع
ولو لم يكن حالة في الموضوعات لكانت مفارقة ولكانت جواهر بل عقولا مفارقة فاجاب
الشيخ بان هذه المعاني ليست من المعقولات المجردة بالوجوب بل بالامكان والوجود والواحد
ينقسم والوجود مطلقا والواحد مطلقا يمكن له الانقسام كما يمكن للمعنى النوعي مثله في الجنسي
اما قوله انها اعراض ولوازم فهي لموضوعات فيجب ان ينقسم فيجب ان يتأمل فيه اما انها لوازم
موضوعات الحق واما انها يجب ان ينقسم كل موضوع فليس كذلك فانها انما يجب ان ينقسم ما كان

عارضا

عارضا لموضوعات المادية الجسمانية فيكون الوحدة فيها اتصالا والاتصال يبطل بالانفصال
الخارجي ويبقى متصلا بعرض الانقسام المشترك في حد واحد فيكون واحدا فيه اثنينية وضعية
وضعيتها انتهى واعلم ان كلامنا مع صاحب المطارحات واتباعه من المتاخرين في اعتبارية
الوحدة الوجودية ومع الشيخ موافقة مع المتقدمين في عرضيتها في كل موضوع بل الوحدة
كالوجود ليست في ذاتها جوهرا ولا عرضا اذ لا ماهية لها غير الآنية الا انها يكون جوهرا في الجواهر
وعرضا في الاعراض لاتحادها بكل شي بالذات واختلافها له بحسب المفهوم والعنوان
فلننظر الان في الوحدة الموجودة في كل جوهر التي ليست جزءا منه ولو نم
لم هل يصح قوامها مغارقة للجوهر فنقول هذا مستحيل لانه ان اريد نفي مغارقتها متخصصة عنه
فذلك مما لا شبهة فيه فان الوجود التعلقي نحو آخر مباين للوجود المفارق ولا يجوز انقلاب
احدهما بالآخر ولذلك استحال مغارقة العرض عن موضعه وان اراد ان نوعا من الوحدة
التي بعض افرادها في جوهر لا يمكن مغارقتها عن الجوهر فذلك امر يجب ان يتأمل فيه فان
اراد بالمفارقة التي حصلت للوحدة مفارقة لا يكون معها معنى آخر غير معنى عدم الانقسام
فلا شك في استحالتها كيف وهي في ذلك الفرض وجود وشيئية وغير ذلك والمفارقة بهذا المعنى
لا يمكن لشي من الاشياء فالوجود ايضا لا يمكن مفارقته للماهيات والجواهر بهذا المعنى فان
الوجود الواجبي مع غاية تجرده عن الموضوعات والمهيات الجوهرية والعرضية نفس معنى الوحدة
والعلم والقدرة والحيوة والارادة الا ان حيثية كل منها بعينه حيثية الوجود فاذا قلنا
الواجب يجب الوجود معنى ان ليس فيه ومعه شي مغاير للوجود مغايرة خارجية او ذهنية
او مقدارية او غيرها وان اراد بالمفارقة مفارقة لا يكون معها حيثية تخالف حيثية الوجود
فذلك مما لم يظهر خلافه مما ذكره من المقدمات فان قوله فالقسم الاول محال فانه لا اقل من
ان يكون هناك وجود لذلك الوجود لا ينقسم اه نقول فيه حيثية الوجود بعينها حيثية
الوحدة لذلك الوجود هناك بما هو موجود واحد وبما هو واحد موجود وليس لها كلام الا حد
وحدة يجب ان يكون الوجود موضوعا والوحدة عرضا قائما به وليس ايضا احدهما بالموضوعية

والاخر بالعارض فبذاوله بهما من العكس بل الاعارض بذ لاموضوع بتزح بينهما اصلا بل الوحدة المجردة
من الجواهر كلها وحدة وكلها وجود كالواجب كله وجود وكله وجوب وكله علم وقدرة وحيوة
وارادة وغيرها ثم لا يخفى عليك ان الترديد في الوجود والوحدة المفارقة بان جوهر او عرض
ليس بما امروا به الاحاجة فيما هو بصدده من نفي مغارقة الوحدة عن الموضوع الى هذه الترديدات
الكثيرة التي ذكرها اذ يكفي ان يقال ان امكن تجرد وحدة الجوهر لكانت عند التجرد وحدة
مع موجود مفارق فيكون ح وحدة لموضوع جوهري وقد فرضت مجرده عن الجوهر هذا
خلاف ثبات في القدماء مستدرك فانه يلزم من مفارقتهما عن جوهر وصيرورتها قائمة بجوهر
اخر ان يكون في الوجود جوهران فارغ ومفروغ عنه هذه الوحدة ليلزم من مفارقتها
انتقالها اليه البتة فيلزم ان يكون لذلك الجوهر وحدتان فيكون جوهران واحدان لا جوهر
واحد ويلزم ايضا اذا كان هناك جوهران واحدان كانت لكل جوهر منهما وحدة اخرى
ان لا يكون احد الجوهرين مما انتقلت اليه وحدة فيلزم الخلف على هذا النحو وكذا في الحدة
والحاصل ان الغرض ان كان نفي انتقال الوحدة الشخصية بعينها من موضع الى موضع
بعد وضع عرضيتها فلا حاجة فيه الى كثير مؤنة وان كان المراد ان الوحدة على الاطلاق لا يكون
الا في موضوع فالحال على ما بينا وبذا انفق لنا ان كانت الوحدة
ليست مجردة انها لا ينقسم بل كانت وجود لا ينقسم اه اقول قد سبقت الاشارة الى ان الوحدة
عند طائفة من الامور العقلية التي لا صورة لها في الاعيان بل كالمعنى السلبية والاعتبارية
التي يضاف تارة الى المحسوسات وتارة الى المعقولات ولا تعين ولا تعدد ولا تميز لها الا
بما اضيفت اليها من الاشياء واما عند من ذهب الى ان لها افراد موجودة في الاعيان
وهي من الامور العامة التي لا يخلو عنها شيء من الموجودات ولا بد ان لا يكون تجردها الا
اذ من المحال ان يكون له صورة في الاعيان من غير ان يصدق عليه شيء من الاشياء الا انه
لا ينقسم فلا اقل من ان يكون وجودا لا ينقسم اذا كان كذلك فلو لم يكن ذلك الوجود و
الوحدة شيئا واحدا بالذات متغايرا بحسب المفهوم والمعنى بل يكون هناك وجود ووحدة

ولكل منهما صورة اخرى في الخارج ويلزم ضرورة ان يكون لذلك الوجود وحدة اخرى ولتلك
الوحدة وجود اخر فيعود الكلام الى وحدة الوجود ووجود الوحدة ان كلا منهما غير صاحبه
فلوجود الوحدة وحدة اخرى ولوحدة الوجود وجود اخر ويحصل هناك سلسلتان متسلسلتان
مترتبتان لكل منهما من الوحدة والوجود بل سلاسل غير متناهية بحسب انشعاب العرضي والطولي
الطولي لا الى نهاية وهو محال فاذا لا بد وان يكون وحدة كل شيء نفس وجوده فكما ان الوجود
طبيعة واحدة ومعنى واحد مشترك بين الهيآت المختلفة مقولا عليها بالتشكيك فكذلك يكون في
كل كل الوحدة معنى واحد مشترك بينها مقولة عليها بالتشكيك ويكون في كل بحسبه فوحدة
الجوهر كوجوده جوهر ووحدة العرض عرض وهي في نفسها لا جوهر ولا عرض اذ لا يعتبر لها بذاتها بل يكون
مجردة كالوجود عن الهيآت كلها وهي الوحدة الواجبية القابلة لها بذاتها فاذا تقررت هذه المعاني
ظهر ما في المتن من مواضع الخلل بقوله اذا كانت الوحدة ليست مجردة انها لا ينقسم الى قوله فلا يكون
للاعراض وحدة بوجوه من الوجوه اقول لا نسلم ان الوحدة اذا كانت مجردة من الموضوعات
وكانت وجود لا ينقسم بان يكون الوجود نفسها لا موضوعا لها يلزم من ذلك ان لا يكون
للاعراض وحدة وانما يلزم ذلك ان لو كان معناها معنى ذلك الوجود القائم بنفسه بان يكون
القيام بالذات عبارة عن معنى الوحدة وليس كذلك بل معناها معنى انها لا ينقسم وكل ما في هذا
المعنى ان يكون مصداقه تارة وجودا قائما بذاته وتارة وجودا قائما بغيره فيكون جوهرا
تارة عرضا اخرى ولا يوجب ذلك ان يكون قول الوحدة على الجوهر والعرض قولا بالاشتراك
الاسمي انما يوجب ذلك ان لا يكون الوحدة مميزة لشيء من الجواهر والاعراض ولا جزء مميزا لها
وذلك كالوجود انه مشترك معناه بين الجواهر والاعراض على اختلاف كثيرة من افرادها
ووجود الجواهر قائم بذاته ووجود العرض ليس كذلك ولا يلزم منه ان يكون قول الوجود عليها
بالاشتراك اللفظي فهكذا حال الوحدة وهذه الشبهة انما نشات من الخلط بين المفهوم والفرد
واما قوله فيكون من الاعداد ما تأليفه من وحدة الاعراض فاقول ايضا ان وحدات كل من
العدد بين المؤلف احدهما من وحدة الاعراض والاخر من وحدة الجواهر يشتركان في معنى الوجود

الذي لا ينقسم فذلك المعنى المطلق من غير شرط التجرد واللاتجرد مشترك بين جميع الوحدات وقوله
هذا المعنى اعم من المعنى الذي ذكرنا قبيل الآن فان ذلك كان مع كونه لا ينقسم وجودا جوهريا
قلنا ان الجوهرية اللازمة من فرض تجرد وجود الذي لا ينقسم ليست الجوهرية التي هي احد المقولات
العشر التي هي ماهية يزيد عليها الوحدة والوجود بل المراد بها هو الوجود المجرد عن الماهيات وذلك
الوجود وحدة مع قيد التجرد وهي اخص من الوحدة المطلقة لا ان معناها بما هو معنى الوحدة
اخص من الوحدة المطلقة بل مع اعتبار التجرد صارت اخص كالوجود ولا يشترط فانه اذا جرد
كونه مجردا عن كل خصوصية وكان وجود الخاص لم يلزم ان يكون معناه معنى اخر وبعض اطلاق
الوجود عليه وعلى مطلق الوجود بالاشتراك الاسمي ومما يجب ايضا ان يعلم ان كلا من الوحدة
والوجود اذا اضيف الى شيء جوهر وعرض ليست الاضافة تخصصه من خارج كسائر الماهيات
التي لكل منها احد معنى ومفهوم كلي كمفهوم السواد اذا اضيف الى حجر او فرس او غير ذلك كمفهوم
الانسان اذا اضيف الى زيد وعمرو وغيرهما فان تلك الاضافات زايدة عليها فاذا جردت
عن تلك الاضافات كان كما كان بخلاف الوجود والوحدة فان اضافتها الى الاشياء كالمقومات
لوجود زيد مقوم بالاضافة الى زيد ووجود عمرو مقوم بالاضافة اليه ووجود السواد
لا يكون الا مضافا الى السواد اي الى ماهيته وان كان غيره في الخارج فوجود السواد لا يكون
الا سوادا ووجود الفلك لا يكون الا فلكا لست اقول وجود السواد والفلك او غيرهما
نفس ماهيته من حيث المفهوم بل نفس ذاته وهويته اذا فرض وجود مجردا
عن الماهية صار مجردة كالمفهوم لم يكن نحو من انحاء الوجود بخلاف ما لو اخرج الفتر بالذات
مع اتحادها في المعنى والحقيقة وهذا معنى التشكيك وكذا حكم الوحدة اذا كانت متعلقة
بشيء او مضافة اليه كانت غير زايدة على حقيقتها واذا جردت عن ماهيات الاشياء صارت
نوعا اخر من الوحدة مندرجة تحت مطلق الوحدة التي لا يشترط فيها شيء من الاطلاق والا
التقييد واللاتقييد واطلاقها بالقياس الى الوحدات المخصوصة ليس كاطلاق معنى
جنسيا ونوعيا او عرضيا زايدا على الموضوعات بالقياس الى افرادها بالذات او بالعرض بلا

حصر

حقيقة الوجود المشترك بالقياس الى الموجودات   وذلك المعنى لا محالة
ان كان جوهرا لم يعرض للعرض آه يريد ان حقيقة الوحدة لو كانت امرا مستقلا في ذاته لكانت
وجودا قايما بذاته فلم يمكن ان يكون للاعراض وحدة بهذا المعنى فلم تعرض وحدة الا بمعنى
اخر فيكون الوحدة اشتراكها اسميا فقط وهو محال وليس يلزم هذا المحال اذا كانت حقيقة
حقيقة عرضية لان الجوهر من شانه ان يعرضه العرض ولكن ليس من شان العرض ان يعرضه
الجوهر ابدا من شان الجوهر ان يكون عارضا للعرض فالوحدة اذا كانت عرضا يمكن ان
يكون عارضا للجوهر والعرض جميعا فيكون من الامور الشاملة للكل بمعنى واحد واما اذا
جوهرا فلا يمكن ان يكون من احوال الاخر اذ الجوهر لا يعرض العرض بل يلزم من جوهريته ان لا يعرض
لشيء اصلا اذ الجوهر القايم بذاته وهو ظاهر لا يعني من الجوهر والا لم يكن جوهرا وذلك
انه جوهر او انت بما حققناه وذكرناه لك عارف بوجه الخلاف فيه   فاذن
الوحدة الجامعة اعم من ذلك المعنى وكلا منافيها ومن حيث هي وجود ولا ينقسم فقط
زيادة اخرى آه يعني لما علمت ان للوحدة امرا جامعا للجواهر والاعراض وهو اعم بحسب
والمفهوم من ذلك المعنى الاخص الذي فرضناه ولزم من فرض ذلك المحذور فالوحدة
كلا منافيه والمعتبر فيها انها وجود لا ينقسم بلا زيادة معنى لجوهريته او عرضيته او قيام
او غير ذلك هو امر جامع للكل بمعنى واحد مثل هذا المعنى لا يمكن ان يكون الا عارضا للموضع
الموضوعات والآثار معناها نفس ذلك الاخص لانها لو كانت حقيقة قايمة بذاتها
عروضها بهذا المعنى للاعراض فلا يكون مشتركة معنوية بين الجواهر والاعراض فان من المحال
ان يكون الوحدة بالمعنى الواحد الذي هو عبارة عن وجود غير منقسم في الجواهر بلا عارض
ويكون مع هذا العموم والاشتراك ان يكون امرا قايما بذاته مجردا عن الموضوعات
يكون ذلك مع كونه مشتركا بين الاشياء ولو كان الامر القايم بذاته عارضا للاشياء كان الجوهر
عارضا للاعراض وهو محال وكان الجوهر القايم بذاته عارضا للجواهر فانقلب الجوهر عرضا
وهذا ايضا محال او كانت الوحدة مختلفة في الجواهر والاعراض بحسب المعنى فلم يكن هناك اشتراك

الا بمجرد اللفظ وليس كذلك فثبت ان الوحدة حقيقتها حقيقة واحدة ومعناها معنى واحد في الجميع
لا باشتراك اللفظ وهي في الكل عرض من جملة الاعراض اللازمة للاشياء كلها بلا اختلاف وكلامهم
عنها هذا توضيح مرامه وشرح كلامه وبناؤه كما ترى غيرة على الغفلة من معنى التشكيك وقياس المشكك
على المتواطئ والخلط بين المفهوم والمصداق وعدم الفرق بين عارض الماهيات وعارض الوجود
والذهول عن اشياء من ما ذكره بحال الوجود فان الوجود مع كونه حقيقة واحدة بسيطة شاملة
لجميع الاشياء جامعة للجواهر والاعراض توجد تارة مغايرة على الماهيات كلها وتارة يكون
متحدة بالجوهر وتارة متحدة بالعرض من غير ان يلزم كون القايم بذاته عارضا للاعراض
ولا كون الوجود مقولا بالاشتراك الاسمي على الجواهر والاعراض فيما هو بجواب وحل ههنا
يكون جوابا وحلا هنالك وليس لقايل ان يقول ان هذا الوحدة انما لا تعارض عند
الانسانية والحيوانية آه تقريره هذا الاعتراض ان امتناع مغايرة الوحدة بهذا المعنى عن الموضوع
والخصوصيات سببه احد الامرين اما الابهام العمومي او الفصول الوجودي فالاول كالمعنى الجنسي
مثل الحيوان بما هو حيوان فانه لابهامه محتاج الى فصل يحصل معناه كالناطق فلا يمكن مغايرته
المعنى الجنسي كالحيوانية عن موضوعه النوعي كالانسانية والثاني كالعرضية فمجرد امتناع
المفارقة لا يصير دليلا على العرضية اذ ربما كان منشاء الابهام الجنسي فان الحيوانية معنى جوهري
ولا يوجد مفارقا عن الخصوصيات والمواد حتى يكون حيوانا بلا ناطق وصاهل وغيرهما
والجواب ان امتناع مفارقة الوحدة للموضوعات ليس سببه الابهام الجنسي اذ الوحدة معنى
نوعي محصل ليست نسبتها الى ما فرض منها اعم الى ما فرض اخص نسبة المنقسم الى المنقسم اليه بفصل
مقوم يعني نسبة الجنس الى النوع لان الوحدة ليس معناها جزءا يعني جوهرا وعرضا ولا هي
داخلة في حدود الماهيات الجوهرية والعرضية بل نسبتها الى الاشياء نسبة معنى محصل عرضي
لازم عام امتيازات افرادها ليس بذواتها ولا بامور مقومة لافرادها بل بما اضيفت اليها من
الموضوعات فوحدة الانسان امتازت عن وحدة الفرس لا بذاتيهما بل بما اضيفتا اليه فاذا
الى بسيط واحد منها اي اشرنا الى بسيط واحد منه اي اشرنا الى مبدا اشتقاق الواحد لا المشتق

المركب منه ومن الموضوع كالابيض كان ذلك البسيط متميز الذات اي متميزا بحقيقته النوعية
النوعية عن التخصيص الذي لحقه من جهة الموضوع كاللونية التي في البياض اذ لا يتميز حقيقته
عن حصة البياض وكذا اللونية التي في السواد اذ لا يتميز في الوجود عن السواد فظهر ان معنى
الوحدة معنى محصل الذات متميزة في ذاتها عن ما نسبت اليه ومخصصاتها امور خارجة عنها
وجودا وماهية ليست كالفصل المقوم للجنس فامتناع مفارقتها المخصصات والموضوعات
ليست من جهة ابهام معناها فاذا صح وثبت ان الوحدة يمتنع مفارقتها عن الموضوع فقد ظهر
ان المحمول الذي هو مقوم الواحد بما هو واحد امر لازم مشتق الاسم من اسم موضوع لمعنى
بسيط هو المسمى بالوحدة وهو عرض لانه موجود في الموضوع لا كجزء منه ولا يصح مفارقته منه
اذا كان الوحدة عرض فالواحد الذي بحسب المفهوم مولف منها ومن شيء ما على الاطلاق
يكون عرضا اذ لا فرق بين البسيط والمشتق منه الا بالاعتبار والاسم اللهم الا ان يراد بالمشتق
الامر المركب من الموضوع الخاص والمبدا كالابيض اذا اريد به الجسم والبياض القايم به
هو معنى خارج عن مفهوم المشتق منه بل العرض الذي هو المبدا والعرض الذي هو المحمول
امر واحد بالذات متغاير باعتبار التعين والابهام فان ثبت ان الوحدة عرض فالواحد
كل هذا شرح ما رامه الشيخ ولنا في هذا المقام معه مقومات علمية ومباحث حكمية فان
فيما ذكره بعضها امور صحيحة وبعضها امور منزلزلة مضطربة اما الوحدة ليست معنى جنسيا
بالجواهر والاعراض ليست بالقياس اليها كالفصل المقوم ولا ضمها اليها قسمة
الجنس الى النوع فكلام صحيح لا مرية فيه وكذا كون الوحدة والواحد بما هو واحد امرا
بسيطا خارجا معناه عن معنى الماهيات الجوهرية والعرضية حق وصدق واما ان
الوحدة معنى واحد لا اختلاف بين افرادها الا بسبب امور خارجة هي ما اضيفت اليها
فليس كذلك لان الوحدة في الاعيان ليست كسائر الامور الاضافية والنسب التي لا افرادها
الا الحصص المتعددة بتعدد ما اضيفت اليه كالامكان والفردية والزوجية والفوقية
والعلية والمعلولية والوجود عند من راى انه النفس الموجودية المصدرية وكذا الوحدة

عند من راى انها نفس الواحدية لا غير فمثل هذه الاشياء صح ما ذكره الشيخ فهو من امثلة مخالفة
بالخارجيات كيف والوحدة العددية والاتصالية والنوعية والجنسية ضروب من الوحدة
فى ذاتها او بسبب النسبة الى ما ثبت اليه فالوحدة وحدة نفسها اولا وبالذات ثم وحدة غيرها
من الهيات المضافة اليها ان اضيفت والوحدة الاتصالية هى اتصال نفسها اولا ثم اتصال
ما هو فيه كالماء والهواء وليست الوحدة كالوجود وكما هو المشهور وعليه الجمهور منا نها
يتكثر للموضوعات ويتميز بتميزها بل الامر بالعكس اذا التحقيق وبالجملة حال الوحدة فى
الامور بل فى كله كحال الوجود عند الراسخين فى العلم بها فهى وان لم يكن جنسا للاشياء
لكنها مختلفة بالكمال والنقص والشدة والضعف والتجرد والتعقل والجوهرية والعرضية
بالوجه الذى سبق بيانه فهى مع الجسم جسم ومع النفس نفس ومع الجوهر جوهر ومع العرض
عرض وهى فى نفسها لا جوهر ولا عرض وقد توجد بنفسها فى مفارقة ان جميع الهيات الجوهرية
والعرضية فهى مع كل شئ لا بمزاولة وقد خرج الكلام عن نطاق الافهام وربما يوجب
شنعة اللئام ولكن كما قيل اذا رضيت عنى كرام عشيرتى فلا زال غضبان على لئامها فضلا
فى ان الكميات المتصلة اعراض فلم احال الكم المتصل على احال الكم المنفصل لانه اشرف وجودا
واقرب الى الوحدة الحقيقية اما الكميات المتصلة فهى مقادير المتصلات قد علمت ان الا
بالمعنى الذى ليس تحت المضاف معنيين احدهما البعد كيف كان وذلك البعد قد يكون
جوهرا وهو اذا كان فى ثلث جهات وثانيهما من باب الكم وقد رسم بوجهين الاول
انه هو الذى انه يعرض فيه اجزاء يتلاقى على حد مشترك يكون نهاية لاحد الجزئين وبداية
للاخر والرسم الثانى انه القابل للانقسامات الغير المتناهية بالقوة على الوجه الذى
فى الطبيعيات والمتصل فى مقابله بكلا الوجهين فاذن الاتصال فى قوله واما الكميات المتصلة
اريد به المعنى الثانى وفى قوله مقادير المتصلات اريد به المعنى الاول اما الجسم الذى هو
الكم فهو المقدار المتصل الذى هو الجسم بمعنى الصورة على ما عرفته فى عدة مواضع واما الجسم
بالمعنى الاخر الداخل فى مقولة الجوهر فقد فرغنا منه اعلم ان اثبات عرضية المقدارية يتوقف

وقد زيد بعضها مغايرة من جميع الجهات
بجوهرية والعرضية
شرح الحكمة

على امور

على امور لمشار احدها ان معناه غير معنى الجسم الذى هو جوهر وثانيهما انه امر مادى غير مفارق الذات
عن المادة او عن الذى فى المادة وثالثها انه يتبدل مع اعداد على جسم واحد هويا وتنحصر فيها
على مغايرة الجسم الذى هو من مقولة الكم عن الجسم الذى هو من مقولة الجوهر بوجوه اربعة الاول
ما مر سابقا وهو ان الجسم الواحد كالشمعة يتوارد عليه المقادير المختلفة او الجسمية المخصوصة
بحالها ولا مهيئة فى ان الباقى فى شئ غير المتبدل عنه الوجه الثانى ان الاجسام مشتركة فى الجسمية و مختلفة
فى المقادير وما به الاشتراك غير ما به الاختلاف وهذا المنهج لا يفتقر الى اثبات تعاقب المقادير
على جسم واحد واورد عليه صاحب حكمة الاشراق انه كما ان الاجسام مشتركة فى الجسمية كذلك
مشتركة فى انها متقدرة وكما انها مختلفة فى المقادير مختلفة فى الخصوصيات والاقسام فان كان
اشتراكها فى الجسمية واختلافها فى المقادير المخصوصة يوجب كون المقادير اعراضا زائدة على
جسميتها لزم ان يكون اختلافها فى المقادير المخصوصة بعد اشتراكها فى اصل المقدارية يوجب كون
المقادير المخصوصة اعراضا زائدة على اصل مقدارها حتى يكون مطلق المقدار عرضا والمخصوص
عرضا اخر وذلك محال فاذن جاز ان يكون الجسمية المطلقة والمقدار الذى هو احد الشيئين
واحد وكذا الجسمية المخصوصة والمقدار المخصوص اقول هذا البحث قوى وسنعلم وجه الخلاص
الوجه الثالث ان الاجسام صح ان يكون بعضها مقدرا للبعض عادا له وبعضها متقدرا
معدودا بالاخر فالمقدار العاد فى الحقيقة يخالف المتقدر المعدود فليست المقدرية والعادية
بنفس الجسمية التى يستحيل ان يخالف بها جسم جسما والايراد المذكور متوجه عليه فان المقدار
من حيث طبيعة المشتركة لا يعد بعضها بعضا انما ذلك يجرى فى الخصوصيات كما سنبين
عن قريب الوجه الرابع ان الجسم الواحد يتخلخل فيزداد حجمه من غير انضمام شئ اليه ولا وقوع
خلاء فيه لاستحالته ويرد فينقص حجمه من غير انفصال شئ منه والاول كان وذلك الجسم
محفوظ الهوية فى الحالين فهو مغاير المقدار اقول يرد عليه وعلى الوجه الاول ما ذكرناه فى
تحقيق الحركة الكمية من ان المعتبر فى بقاء هوية كل حقيقة جسمية مركبة من الجسم الذى هو جزء
المادى والطبيعة التى هى جزء الصورى بقاء اجزاء الصورى بعينه وكل حقيقة جسمية مركبة من الجسم

وبقاء ماهو المادة منه لا بعينه بل على نحو الابهام والعموم لان تمامية وجود كل مركب و بقائه
انما هو بكون جزءه الصوري باقيا واحدا بالعدد وان لم يبق جزءه المادي باقيا بالعدد بل يكفي
في كون المركب باقيا بالعدد بقاءه الجنسي اذ المادي في كل شئ امر مبهم الوجود ما دام جنسه
طبيعة ناقصة مبهمة ووحدته وحدة ضعيفة فاذن تبدل جسمية المركبات الكاملة التحصل
لا يقدح في بقائها بشخصها الا ترى ان زيدا مثلا يتبدل جسميته و كثير من فصول اجناسه البعيدة
والقريبة مع بقائه بشخصيته الانسانية فتبدل جسمية الشمعية مع بقائها بشخصها وان سلم
لا يدل على عرضية تلك الجسمية وكذا تخلخل جسم واحد طبيعي وتكاثفه لا يدل الا على
عرضيته باى معنى كان اذ الاكان المتشكل والمتخلخل والمتكاثف جسما مجردا عن صورة
اخرى حافظة للوحدة العددية بايراد الاسئلة بامداد في المفارقة العقلية وان التجريد والجوهر
بحكمان بذلك المتخلص هو هى اعلم ان المنهج القويم في تحقيق المغايرة بين الجسم الذي هو
مادة الاجسام الطبيعية الواقع تحت مقولة الجوهر وهي الجسم الذي هو من باب المقدار
تمهيد مقدمة وهي ان كل ما يدخل مع شئ آخر تحت حقيقة معنى جنسي فلا بد ان يكون
محصلات احدهما ومقوماته ومكملاته هي بعينها محصلات الاخر ومقوماته ومكملاته
وكذا يلزم ان يكون مقابلات احدهما مقابلات الاخر اذا تقررت هذه المقدمة فنقول لو
ان الجسم الذي هو جوهر قابل لفرض الابعاد طبيعة ناقصة اذا احتمل لا بشرط شئ فيحتاج
الى الضمائم الفصلية والكمالات الذاتية مثل الصور الفلكية او العنصرية و بعد انضمام مثل
الصور التي للبسائط قد يحتاج في استكمالاته الاخرى الى صور اخرى هي مبادئ لفصول ذاتية
اخرى كالمعدنية ثم الحساسة ثم النطقية حتى يصل الى كمال لا يزيد عليه كمال من قبيل هذه الكمالات متواردة
وفصول مترتبة الجوهر المنفعل بما هو جوهر منفعل واما المقدار المطلق الجنسي فاذا احتاج
الى معنى فصلي او مقوم كمالي فانما يحتاج اليه من جهة كميته ومقداريته فلا جرم تكون الحاجة
تحصلاته بامور هي ايضا من باب الكم فيتحصل اولا بكونه جسما تعليميا او سطحا او خطا فان
فان هذه الثلثة من العوارض الاولية للامر الذي يقبل الانقسام الوهمي الجزئي بالذات من حيث

من حيث هو كذلك ومن حيث له اجزاء متشاركة الحدود وكذلك اذا تحصل كل من هذه
الثلثة بتحصلات اخرى يجب ان يكون بما هو من باب المعاني التي تلحق المقادير بما هي مقادير كالاستقامة
والانحناء في الخط وكالتثليث والتربيع والتخميس في السطح وكالكروية والتكعيب والاسطوانية
في الجسم فاذن لو كان الجسم الطبيعي والجسم المقداري شيئا واحدا لكانت انواع كل منهما وفصوله
ولواحقه بعينها انواع الاخر وفصوله ولواحقه وليس كذلك فثبت واتضح ان كلا منهما مغايرة
للاخر واذا ثبت المغايرة فثبت ان احدهما وهو المقدار عرضي للاخر بمعنى عارض الجسم فلم يظهر
بعد انه عارض الوجود حتى يلزم كونه عرضا بالمعنى وهو المطلوب للشيخ ولا يدخل هنا انك
وهذا المقدار قد بان انه في مادة وانه يزيد وينقص والجوهر باق فهو عرض لا محالة ولكنه من
الاعراض التي تتعلق بالمادة وتثبت في المادة اه قد علمت ان مجرد المغايرة في المعنى بين الاجسام
الطبيعية وبين المقادير لا يوجب عرضيتها الا اذا ثبت مغايرتها اياها في الوجود وان التعليميات
لا توجد مجردة عن المواد ولا بد ايضا من اثبات ان معنى واحدا لا يختلف القيام بغيره والقيام
بنفسه اما بيان المغايرة بينهما في الوجود فبان المقدار يزيد والجوهر الطبيعي بحاله واما انها
لا توجد مفارقة عن هذه المواد فسيجئ اثباته في ثالث سابعة هذا الفن واما انه لا يختلف
معنى واحد بالجوهرية والعرضية فهو ما ذهب اليه الشيخ ومن في طبقته من توابع الفيلسوف
المقدم ارسطاطاليس والذي ثبت عندنا ان المقادير والتعليميات ليست داخلة في مقولة
الجوهر وانما هي من عوارض الاجسام الجواهر الطبيعية ولا يمكن تجريد المقدار المتعلق بالمادة
عن المادة الا بالتوهم واما تجريده عن الصورة التي للمادة فلا يمكن لا بالوجود ولا بالوهم ايضا
لان المتقدر بالذات ليس هو المادة بل المتصل الذي بمعنى القابل للابعاد فلا يمكن ان يتوهم
للمقدار وجود مغاير لوجود الشئ المتصل بخلاف الهيولى فانها ليست عبارة عن الاتصال
القابل للابعاد فلو لم يكن في الوجود شئ غير ذلك المتصل الممسوح لما امكن تبدل المقدار على
شئ ثابت اصلا فليس فلا يكون المقدار الا عبارة عن كون المتصل بحيث يمسح ويقدر بكذا
كالذراع مثلا مرة او مرات وكلا ينتهي المسح والتقدير ان توهم اى فرض غير متناه فرضا

عقليا فان الوهم ليس في قوته ان يتوهم مقدارا لا يتناهيا وهذا المعنى قد علمت انه بحسب المفهوم
يخالف الممتد والمتصل الذي معناه كون الشيء بحيث يقبل فرض الخطوط والابعاد المذكورة
التي هي من باب الكم فان ذلك معنى اخر لا كثرة له في نفسه ولا يخالف بحسبه جسم لجسم ولا جزئيته
ولا كليته مقدار بين من جهة لشيء واحد فالجبل والخردلة في كونهما جسمين قابلين للابعاد
في مرتبة واحدة وقد علمت ان هذا المعنى من مصححات عروض المقدار للشيء اذ لو فرض موضوع
المقدار جوهرا عقليا او شيئا كالهيولى او كالنقطة لما امكن عروض المقدار له لانهم اولا ان يكون
وجوده متقوما بالمقدار لانه يكون معروضا له بحيث يكون له مرتبة من الوجود متعينا كان
تعينه قبل المقدار وقبلية بالزمان او بالذات فان ذلك ممتنع جدا فاذن المتصل بمعنى القابل
لفرض الابعاد هو محصل لوجود الهيولى ومقام المبتدأ الجسم الجوهري ومهيئ المادة لان تقبل
بالفعل امرا يختلف به جسم وجسم ويصير بحيث يمسح بكذا مرات هكذا وانه لا ينتهي وكلا ينفذ
مسح بكذا وهذه الامر هو المقدار وهو لبنة للجسم اولا وبالذات وكثيرا ما يتعلق به
بالطبع كالهيولى والاعراض ونسبته الى الجسم نسبة الوحدة الى الشيء الواحد فلو امكن تجريد
الجسم عنه ولو في الوهم لكن هو والصورة يفارقان المادة في الوهم كما يظهر من كلام الشيخ
ههنا فيلزم عليه انه اذا تبدل مقدار على مادة جسمية كالشمعة كان تبدله مع تبدل
الجسمية ولا يقدح ذلك في بقاء الموضوع الجسماني المتشخص لما بينا ان شأن الجسم لا بد
من صورة حافظة لتشخصه متقدمة له في العدد ولو بتوارد البدل لما هو بازاء الجنس
من اجزائه لاتحاد الجنس بالفصل فوحدة الفصل وتشخصه يجعلان الجنس مع كونه
واحدا بالابهام من حيث مهيته واعتبار نفسه واحدا بالعدد والتمام لكونه موجودا بوجود
الفصل واحدا بالابهام بوحدته في الواقع فتبدل افراد الجنس لا يقدح في وحدة النوع
لبقائه بوحدة الفصل قال واما الخط والسطح فبالحري ان يكون له اعتبار انه مقدار
آه يريد بيان عرضية الخط والسطح واعلم ان لكل منهما اعتبارات اعتبار انه نهاية وهو
بهذا الاعتبار امر عدمي لا وجود له واعتبار انه مضاف فلان النهاية لا محالة نهاية لشيء

ذی نهایة

ذي نهاية فهو بهذا الاعتبار امر عدمي لا وجود له واعتباره مضافا في ان النهاية لا محالة
مضاف الى المضاف البسيط الذي هو نفس المقولة بل المركب من المقولة والاضافة واعتبار انه
مقدار لانه ينقسم في الوهم باجزاء مستاد كرني في الحدود واعتبار المحل هو انه بعد متصل يعني
اخر فهذه اربعة اعتبارات لكل من الخط والسطح قال واما السطح اعتبارا انه يقبل فرض
بعدين فيه على صفة الابعاد المذكورة اعني بعدين فقط متقاطعين على زاوية قائمة آه
لما ذكر الاحوال المشتركة بين الخط والسطح على الاجمال شرع في الذكر الاحوال المختصة لكل منهما
واستثنى ذلك الاحوال بعضها عن بعض وابتداء بالسطح لتقدمه على الخط في الوجود ولان الخط
نهاية له كما انه نهاية للجسم فيكون تابعا له فمن جملة احوال السطح انه قابل لفرض بعدين على صفة الابعاد
المذكورة في الجسم الطبيعي الجوهري من حيث انهما بعدان بالبعد المعينين من الاتصال الاكثر وجود
في حد الجسم ومن حيث انهما متقاطعان على قائمة على نحو تقاطع الابعاد الثلثة التي ذكرت في حد
الجسم الجوهري وقوله فقط يحتمل معنيين احدهما الاشارة الى هذا المعنى من الاتصال الذي
هو نفس البعد من دون كمية وتقدير وطول اضافي او تقريبا بينهما الفرق بين البعدين من
جملة الابعاد الثلثة في الجسم وهما المأخوذان بلا شرط ان يكون معهما بعد ثالث مقاطع لهما لا
وبين البعدين بشرط ان يكونا فقط من غير بعد ثالث فالقابل لفرض بعدين بلا اخر هو السطح
والقابل لفرض بعدين مذكورين على الاطلاق مشترك بين السطح والجسم والقابل لفرض بعدين
مذكورين بشرط ثالث هو الجسم وقدم اعتبار كونه قابلا للبعدين على الوجه المذكور على غيره
من الاعتبارات ككونه مقدارا او نهاية ومضافا اما على النهاية والاضافة فظاهر لانه معنى وجودي
والوجود اشرف واقدم من العدم والاضافة واما على كونه مقدارا فلان نسبته الى كميته القابل
للابعاد الثلثة مطلقا الى المقدار نسبة كالمبدا والاصل في المقدارية فلكمية مقدار الامر بعده بل
الى الاخر والعدد والعظم والصغر والتشارك والتباين وغير ذلك من خواص الكم والمقدار
فيعرض له ابعاد مختلفة بحسب اشكال معينة فيجب ان يتأمل في هذه الاحوال السطح ليعرف
ان كلا منها من اي جهة حصل وانها كالمقوم له او انها كالعارض اما قوله لفرض بعدين

نقط فاما ذلك لكونه نهاية للامر الذي هو منبسط في الجهات الثلث وسل ذلك الامر اذا انتهى
وانقطع انبساطه في احدى هذه الجهات كان من شان ما هو نهاية من حيث انها نهاية لمثله
لا انها نهاية مطلقة ولا لهي نحو كان ان ينبسط في جهتين وان يقبل فرض بعدين وقد علمت
مرارا ان هذا المعنى ليس معنى المقدار وانه لم ينفك عن المقدار ولا في الوجود ولا في الوهم فهو
ليس بهذه الجهة اي من هذه الحيثية مقدارا بل هو من هذه الجهة اي جهة كان كونه نهاية من
المضاف وليس مضافا بسيطا حقيقيا بل شبه اضافة لكن ذلك الشيء احدا مورثه يتحقق
بالذات متغايرة بالاعتبار لانه انتهاء وبعد ومقدار وقد عرفت الفرق بين المضاف الذي
هو المقولة نفسها ولا يجوز ان يكون كما ولا كيفا ولا غيرها من المقولات والمضاف الذي هو
موضوعها وهو انه يجوز ان يكون كل شيء من الاشيا حتى الواجب جل اسمه وحتى نفسها اذ
قد يقع اضافة في الاعلى والاسفل والمضاف الذي هو مركب منهما جميعا وهو كالفرق بين
الكلي بحاشيته الثلثة اعني الطبيعي والمنطقي والعقلي واما كونه مقدارا فهو من جهة كونه قابلا للمساواة
والمفاضلة وكونه مخالفا للجزء من السطوح في قبول التقدير والمساحة والانقسام الوهمي وغير
ذلك وليس بين السطوح في المعنى الاول ولا في كونها نهايات مخالفة بالعظم والصغر وما يتبعهما
ولا الموافقة التي بازاء هذه المخالفة وهي المساواة كما لا يكون بين الاجسام بالمعنى الجوهري مثل
هذه المخالفة والمساواة على ما علمت فالكم من الجهتين جميعا عرض فانه من حيث هو نهاية
عارض للمتناهي لانه موجود فيه لا كجزء ولا يتقوم دونه اذ لا شبهة في ان السطح باي معنى اخذ
من المعاني الثلثة هو من العوارض للجسم الطبيعي اما من جهة كونه نهاية فظاهر لان وجود النهاية
وجود امر عدمي ووجود الجسم وجود امر محصل جوهري فهما متغايران في الوجود والنهاية
صفة للمتناهي فيكون عرضا قائما به واما كونه قابلا لفرض بعدين او كونه مقدارا فلان سطحا بالمجاز
يتبدل على الجسم الواحد الشخصي مع بقائه بحاله وليس من شرط الحلول ان يكون صالحا ساريا في
المحل مطابقا ذاته لذاته ولا ان يكون بانه من المحل شي يطابقه كما حقق في الطبيعيات فانه
قد ذكر هناك من شكوك اصحاب الجزء الذي لا يتجزى ان النقطة عرض قائم بالجسم كالمخروط

وغيره فحلها ان كان جوهرا غير منقسم فثبت الجزء وان كان عرضا انتقل الكلام الى محله فيلزم التسلسل
وان كان جوهرا منقسما يلزم اما انقسام النقطة لو كان في كل جزء من المنقسم جزء منها وهو محال
واما كون عرض واحد قائما بالكثير من موضوع واحد وهو ايضا محال والتحقيق الجواب ان العارض
لامر قابل للقسمة اما ان يكون عروضه له من حيث ذاته المنقسمة بالقوة او بالفعل فهو لا محالة منقسم
بانقسامه فعلا وقوة كالسواد والحلاوة والطعم وغير ذلك واما ان لا يكون عروضه من تلك الحيثية
بل من حيثية اخرى كالتناهي والابوة والحيوانية وغير ذلك من الامور التي لا تحيز ولا انقسام لها فحينئذ
لا يلزم من انقسام المحل بوجه انقسام الحال فانه ليس من شرط ما يقبل الانقسام ان يكون قابلا له من
جميع الوجوه والحيثيات ولا من شرط الحلول ان يكون من كل جهة واذا تقرر هذا فنقول ان محل
النقطة ليس بجزء غير منقسم من الجسم بل محله شيء قابل للانقسام ولكن عروضها له من حيث انقسامه
بل من جهة تناهيه في امتداده الخطي قال ولو كان كون السطح بحيث يفرض فيه بعدان امرا زايدا في
نفسه لم يكن نسبة المقدارية في السطح الى ذلك الامر نسبة المقدارية الى الصورة الجسمية اه لما بين
الشيخ عرضية السطح بكلا الاعتبارين اي كونه قابلا لفرض بعد وكونه مقدارا قابلا للقسمة في
جهتين اراد ان يشير الى المغايرة بين هذين المعنيين على نحو المغايرة بين القابل لفرض الابعاد
الثلثة وبين المنقسم بالفعل في الجهات الثلث ومن لم يفرق بين هذين المعنيين كاتباع الرواقيين
منهم الشيخ الشهيد وزمرته جعلوا المقدار الجسماني جوهرا وجعلوا الصورة الجسمانية احدى الانواع
الثلثة للمقدار وكان فصله عندهم القابل للابعاد الثلثة اذ لم يفرقوا بين هذين المعنيين وبين
الذي هو الفصل المحصل عند الشيخ ومن وافقه وهو القابل للانقسام الى الاجزاء وجهته
متشاركة في الحدود والسطحية في جهات الثلث الذي به يخالف جسم جسما ويكون قابلا للتقدير
والمساحة فاذا ثبت الفرق بين المعنيين في الجسم بان احدهما فصل الجوهر والاخر فصل المقدار
الذي تحت عرضيته ولا شك ان النسبة بينهما في الجسم كالنسبة بين ما بازائهما في السطح لو كان
الذاتي للسطح امرا واحدا حتى يكون القابل لفرض البعدين فصله مقسما للمقدار المطلق ونوعا
للسطح الذي هو احد انواعه يلزم ان يكون معنى القابل للابعاد الثلثة ايضا فصله مقسما للجوهر

المقدار ومقوما للجسم الجوهري وهو محال كما مر بيانه في المقالة الثانية وقوله انت تعلم هذا بنا
الاصول اي تعلم من الاصول المنطقية ان معنى واحدا كالمقدار لا يكون جوهرا وعرضا ولا ايضا يجوز
ان يكون معنى واحد فصلا لجنس في نوع منه وخارجا عنه في نوع اخر منه قال كما علم ان السطح العرضي
ما يحدث ويبطل في الجسم بالاتصال والانفصال واختلاف الاشكال اه لما بين ان السطح
كالجسم مشتمل على معنيين احدهما القابل لفرض بعدين والثاني المقدار القابل للقسمة في الجهتين
وبين انهما متغايران في الوجود ليست نسبة احدهما الى الاخر كنسبة الفصل وبعد ما بين انه كالجسم المعنيين
عرض في الجسم الطبيعي لانه ما يحدث ويبطل بالاتصال والانفصال الواقعين فيه واختلاف الاشكال
له وغير ذلك من اثبات الحدوث والزوال له والجسم باق بعينه فانه قد يكون الجسم الواحد مستديرا
السطح تارة ومسطحا اخرى وهذه كلها دلائل العرضية لكن ليس السطح كالجسم مما يجوز ان يختص
باحد معنييه وهو قبول فرض البعدين ويتبدل عليه خصوصيات المقدارية لكونه عظيما او صغيرا
او مضلعا او دايرة او مسطحا او مستديرا اي معينا فان السطح الواحد بالحقيقة لا يكون موضوعا
لاختلاف هذه الامور سيما التسطيح والتقبيب فان الاختلاف بهما اختلاف بالفصل المنوع كما
سلف بيانه حيث بين ان السطح من السطح لا يتبدل بالمستدير او يتبدل الجسم الذي ينتهي
كما لا يتبدل الخط المستقيم بالمستدير او يتبدل السطح الذي هو طرفه فاذن ليس حال السطح
الواحد بالنسبة الى هذه الامور من الفصل والوصل واختلاف الابعاد والاشكال كحال الجسم
الواحد بالنسبة الى نظايرها بان يكون موضوعا لترادفها وتعاقبها فان تعاقب الاشكال
وتخالف الابعاد على الجسم الواحد لاشتماله على الهيولى والمادة المبهمة الوجود لا يوجب بطلانه لما قد
علمت ان بقاء الجسم الطبيعي بالعدد ببقاء الصورة الطبيعية بالعدد وبقاء الهيولى والجسمية التي
بمعنى المادة مطلقا واما السطح الواحد اذا ازيل عن شكله بطلت ابعاده ونهاياته فاذا بطلت
هي وتبدلت فلا يمكن ذلك الا بقطعه وفي القطع ابطال الوحدة التي هي صورة ذاته وقد بين سابقا
ان وحدة المتصل اتصاله شيء واحد بالعدد واعلم انه لا حاجة في اثبات بطلان السطح عند
تبدل شكله الى ثبوت القطع فيه بل يكفي تبدل الابعاد والنهايات والعظم والصغر لانه تبدل

بينها

بينها يتبدل في انحاء المقدارية ويتبدل بها يوجب تبدل ذات المقدار من حيث هي مقدار لكن الشيخ
اثبت القطع الذي هو في مقابل الاتصال بالمعنى الاول ليدل على بطلان السطح بجلاء الاعتبارين
المذكورين وانك قد علمت ان هذا لا يلزم في الهيولى حتى يكون الهيولى لا اتصال غيرها لا
لان الهيولى في نفسها شيء غير المقدار وغير معنى الاتصال والانفصال الذي بانا انه يجوز تعاقبهما
في الحالين واما السطح لكونه حقيقة حقيقة الاتصال والمقدار فاذا الف بين السطوح واتصل
بعضها ببعض تاليفا ووصلا يبطل بها الحدود والاطراف المتوسطة بينها فكانت بصيرها طاقة
ويكون منها سطح اخر غيرها بالعدد ثم اذا انفصل بينها بطل هذا الواحد وحدثت سطوح اخرى
غير ما كانت اولا باعيانها لامتناع اعادة المعدوم بعينه والحاصل ان السطح يبطل بالاتصال
والانفصال وتبدل الاشكال ويحدث اخر وليس له كالجسم الطبيعي جزء زايل وجزء ثابت كالهيولى
وبهذا ثبت عرضيته مطلقا واذا علمت هذه الاحكام في السطح فقس عليها احكام الخط واعتبار انه
من كونه خاصا وكونه بعدا واحدا وكونه مقدارا وعرضا وامتناع كون الواحد منه موضوعا للاستقامة
والاستدارة والعظم والصغر وغير ذلك من الاحوال انما لم يتعرض للمادة لان هذه امور لا تعلق
المادة وجودا وعرفها ايضا لانها لا يفارق الصورة التي هي في طباعها مادية توهما ايضا اول هذا
الكلام في تشكل الشمعة بالاشكال المختلفة انه يتبدل الابعاد التي من باب الكم ولا يتبدل الجسمية
التي هي الصورة الجوهرية وقوله كالمناقض لما قرره الشيخ اولا في الفصل الثاني من المقالة الثانية من قوله اعني
كون هذه الكميات غير مفارقة للصورة المادية توهما ايضا بان الجسم الواحد اذا تخلخل وتكاثف
يختلف مقداره جسميته ولا يختلف جسميته واعلم ان التحقيق عندنا كما اشرنا اليه ان المقادير
والتعليميات انما هي من عوارض هيئات الاجسام الطبيعية وليست من الاعراض الزايدة
على وجودها فاذا اختلفت الاشكال على الجسم الواحد الطبيعي او تخلخل او تكاثف كما
يتبدل مقداره فكذلك يتبدل جسميته الجوهرية التي تبعها المادة فانها الباقي منه بعينه الا
هي الهيولى والصورة الكمالية المشخصة له ومطلق الجسمية وهذه الامور المذكورة تجلى بتمام
تحقيقها كما مر آنفا فان قلت فعلى ما ذكرت من بقاء الشخص مع تبدل جسميته النوعي هو

الهيولى يلزم كون الصورة الجسمية عرضا وقد ثبتت جوهريته وكونها مقومة للجوهر قلنا تجرد
شيء على شيء آخر ثابت لا يوجب كونه عرضا لان العرض هو الموجود في شيء لا كجزء منه ولا
يصح قوامه مفارقا عنه والجسم الذي هو بمعنى المادة او بمعنى الجنس كجزء من هذا الجسم الطبيعي
ولا يصح قوامه مفارقا عنه فلا يلزم عرضيته بل هو جوهر وان تبدلت احاده على جسم واحد كما
ان كل مركب طبيعي له جزء صوري وحدته بوحدته وبقاؤه ببقائه لا انه يتم نوعيته الحصة وجزء
آخر مادي هو بانا جنسه ووحدة الجنس وحدة ناقصة مبهمة يتحصل وحدته المبهمة بوحدة
المعينة فتبدل احاد الجنس في ذاته باعتبار الذي هو مادة لا يقدح في وحدته الخارجية
التي هي قد تمت وكملت بالصورة كما سيتضح لك في مباحث الماهية قال ينبغي ايضا ان تعلم
كيف ينبغي ان نتوهم ان قولنا ان السطح يفارق الجسم توهما وان الخط يفارق السطح توهما
فنقول انه قد علمت ان مذهب الشيخ ان هذه المقادير بعضها عارض لبعض بحسب الوجود
فالنقطة عارض للخط والخط للسطح والسطح للجسم المقداري وهو الصورة الجرمية الا انها
من العوارض التي لا تنفك عن معروضاتها لا في الخارج ولا في الوهم واما حدوثها فهي من العوارض
التحليلية لشيء واحد وكلها موجود بوجود واحد خارجا ووهما الا ان للعقل ان يعتبر كلا منها
غير صاحبه ويحكم عليها احكاما مختصة بكل واحد واحد منها قال الشيخ اراد ان يثبت المغايرة
بينها في الوجود وان لم يتصور بينها مفارقة انفكاك في الوهم ايضا فذكر ان المفارقة الوهمية
بين هذه الاشياء يتصور على وجهين احدهما ان نفرض كلا منها مجردا عن موضوعه فنفرض
في الوهم سطحا ولا جسم وخطا ولا سطح وهذا مما لا شبهة في بطلانه وثانيهما ان يلتفت
الى بعضها ولا يلتفت الى ما هو قرينه فيلتفت الى السطح مثلا من غير التفات الى الجسم الذي
هو طرفه انه موجود معه اولا والفرق ظاهر بين هذين الامرين فان تجريد الجسم عن
البياض مثلا والبياض الذي قام بجسم آخر مفارقة بالمعنى الاول وبين الجسم والبياض
القائم به مفارقة بالمعنى الثاني فانه يمكن التفات وجود صاحبه او عدمه فيمكن ان ينظر
الالتفات الى شيء وحده ويمكن ان نحكم عليه باحكام مختصة به سواء اعتقد انه منفرد عن

عن

عن غيره او لم يعتقد بل اعتقد انه معه غيره فكل واحد من هذه الاطراف يمكن ان يصير ملتفتا
اليه للوهم في الوهم او بحسب الخارج من دون الالتفات الى صاحبه ولكن لا يمكن توهم تصوره
مجردا عن صاحبه فمن ظن انه يمكن للوهم ان يتصور سطحا مجردا عن الجسم لا جسم معه او خطا لا سطح
معه او مجردا عن الجسم سواء معه السطح اولا او نقطة مفارقة عن غيره او عن الجسم سواء كان
مع الخط اولا فقد افترى على الوهم وظن امرا كاذبا كيف وهذه الاطراف نهايات وضعية
لاشياء اخرى والشيء لا يمكن ان يكون نهاية لنفسه فمن فرض سطحا مجردا او يكون طرفا
لشيء فلا بد ان يعرض له وضعا خاصا يقبل اشارة حسية فيكون موضوعا الى جهتان يجب
اذا اشير الصاعد اليه من كل واحدة من الجهتين يلاقي كل من الصاعدين عند الوصول جانبا
غير ما لقيه الصاعد الآخر فيكون منقسما في الوهم ما فرض انه غير منقسم فيه فيكون المفروض
انه سطح في الوهم غير سطح فيه بل جسم ذو ثخانة هذا خلف فان السطح هو نفس الحد والنهاية
لشيء ذي حدين ونهايتين فاذا توهم السطح بحيث يكون نفس الحد الواحد من حيث هو حد
واحد والنفس النهاية لحيز واحدة من حيث هي تلك الحيز الواحدة او يكون نفس الحيز الواحد
من غير ان يتصور انفصاله او انقسامه الى حيز اخرى ففي جميع هذه التوهمات والاعتبارات
لا بد ان يكون متصورا في الوهم معه ما هو نهايته غير منفك عنه في التوهم ايضا كما في الوجود
وكذلك حال الخط بالقياس الى السطح حال النقطة بالقياس الى الخط هذا توضيح ما ذكره
وان كانت العبارة قاصرة عن التوضيح لكن لنا نظر في ثبوت المفارقة بين هذه المقادير
على الوجه الثاني ايضا وكذا بين الجسم المقداري والجسم الذي هو في المادة فان الحكم بان الوهم
يلتفت الى السطح دون الالتفات الى الجسم الذي طرفه لا يخلو عن اشكال اذ التفات الوهم
الى شيء لا ينفك عن تصويره عنده ونقول عن الشيخ يلزم علم حضوري فليس عالم الادراك
ونشأة التصور كعالم المادة ونشأة الخارج في ان يكون للاشياء وجود سواء التفت اولا
اليها او لم يلتفت فاذا افترق شيء بشيء في الخارج كالبياض بالجسم صح الالتفات الى احدهما
مع الغفلة عن الآخر فهذه الغفلة لا يحصل العقول عنه معدومة بخلاف عالم الوهم والتصور

فان وجود الاشياء هناك نفس مدركيتها بلو احقه فحينئذ اذا تقرر هذا فنقول اذا فرض التفات
الوهم الى السطح مع ذهوله عن الجسم الذي هو طرفه يلزم ح للسطح وجود في الوهم مجرد عن الجسم
لما تقرر ان عدم التفات الوهم الى الشي يوجب عدمه في الوهم وقد علمت ان مفارقة السطح عن
الجسم في الوهم مفارقة لم يكن مع وجوده وجود الجسم في الوهم باطل فاذن لا يقدر الوهم ان
يتصور السطح مجردا عن الجسم كذلك لا يمكنه الالتفات اليه دون الالتفات الى ما هو طرفه
قياس الخط والنقطة فاذن قد ثبت ما نحن بسبيله من ان هذه الامور ليست متغايرة في الوجود
وانما هي متغايرة بنحو اخر من التغاير لانها من العوارض التحليلية كالوجود والوحدة في
الماهيات فنقول لهذه الاشياء نحو اخر من المغايرة غير الوجهين المذكورين وهو المغايرة بحسب المهية
والمعنى كالفرق بين المهية ووجودها وكالفرق بين الجنس والفصل البسيط كاللونية والسواد
فالعقل يحكم ان لكل واحد من المتحدين في الوجود دون صاحبه اذا اختلفا في المعنى والمفهوم
ان بعض الموجودات غير مستقلة الوجود كالاضافات والاطراف فاذن الكل من المقادير
الكيات متعينات لاحقة بحسب نهايات انقطاعاتها وبها يا ترانا بالخط مثلا اذا تعين بكونه ذراعا
مثلا او ذراعين او غيرها فهمنا اعتبارات تتغير الحقيقة الى خط واسداد واحد وبالثاني
ذراع وبالثالث هذا الذراع المعين الشخصي وهذه الاعتبارات متميزة في العموم والخصوص
فالاول وهو كونه هذا الذراع او هذه الثلثة اذرع ونحو ذلك من الاعتبارات الاولين فهذه
الامور متغايرة في المهية متغايرة في الذهن لكن كلها موجودة بوجود واحد بسيط في الخارج
فهذا نحو من المغايرة غير نحوين اللذين ذكرهما فلا يمكن الحس او الوهم ان يدرك الشخص الواحد
هذه الامور دون الاخرى فاما العقل المدرك للمعاني والصور كلها ويميز بين
الذاتي والعرضي فاذا ليس الخط وجود وللكونه ذراعا وجود اخر وكذلك ليس للخط المشخص
وجود وللشاهد وكونه ذا الحد المعين وجود اخر فالنقطة ليست وجودها الا كون الخط
بعين خاص فهي من العوارض التحليلية للخط كالخط للسطح والسطح للجسم ولهم ما ليس
خارجي يلزم تغاير وجودي هذا ما ادى اليه النظر الدقيق ومن الله الهداية والتوفيق

والذي

والذي يقال ان النقطة يرسم الخط بحركتها فانما يقال بالتخيل ولا امكان وجود له كالمخروط
التام لان الجسم قبل السطح قبلية بالذات والسطح قبل الخط والخط قبل النقطة كذلك اذ يمكن فرض
جسم لا سطح معه كجزء من جسم غير متناه وان كان الموجود محالا وقوعه في الخارج ولا يمكن وجود
سطح لا جسم معه وكذا يمكن للسطح وجود دون الخط كالكرة دون العكس ويمكن وجود خط
لا نقطة معه كالدائرة دون العكس فالذي يقال من ان النقطة متقدمة على الخط والخط متقدم
على السطح والسطح على الجسم بانها يفعل بحركتها الخط والخط يفعل بحركته السطح والسطح
بحركته يفعل الجسم فكلام لا يحصل الا بالوجود التخييلي والتمثيل لا الامر لا يمكن للنقطة مماسة
مستقلة تبعية اشغال المتحرك بالاستقلال لكونها مماس برأس سطحها فان ذلك يمكن
في النقطة وكذا يمكن للخط مماسة لكن بالتبعية للجسم كمن يخطو من جسم يماس برأس سطحها
عليه اشتغال ذلك الجسم بل السطح ايضا يمكن اشتغاله بحيث يرسم من اشتغاله مقدار جسمي
الحصول في الخيال لكن هذه الامور الموهومة ليست امورا مستقرة في الخارج ولا يبقى كل واحد
غير ان واحد فالمماسة الموجبة لحصول النقطة اذا انتقلت بطلت تلك النقطة وحصلت نقطة
اخرى لو وقع سكون واما عند الحركة فلا بل المماسة الكائنة اولا قبل الحركة لم يبق حالها
كما كان الامر قبل المماسة فلم يكن هناك نقطة بالفعل ثم لو فرض بقاء نقطة فاعلم بعينها فلا يمكن
بقاء ما يفعله من حدود للخط ليوجد بها خط في الخارج لان اسم الخط ان كان مماسة واحدة
لم يبق موجودا بعد الحركة ولا عندها واذا بطلت المماسة بالحركة فكيف يبقى ما هو مرسوم بها
مرسما ثابتا الا في الخيال وان كان نقطة ثابتة في شي متحرك بحركته هي بحركته وتبدلت اوضاعها
فلا يوجد ايضا استعداد ثابت بين مبدا حركتها ومنتهاها الا في الخيال فقط والوجه الثاني لبطلان
هذا القول ان الكلام في التقدم والتاخر بالذات ومن جهة الطبيعة لا بحسب الاتفاق والا
فالنقطة المنتقلة لا تكون موجودة الا في شي لا محالة فلا يكون حركتها وسيلانها الا على شي ذي
وضع قابل لان يقع الحركة عليه فهو لا محالة جسم او سطح الجسم او خط هو طرف بعد فيكون هذه
الاشياء اقدم وجودا من النقطة وكذا القياس في الخط في رسم السطح والسطح في رسم الجسم لا محالة

الخلاء وههنا وجه ثالث في بطلان ما توهم وهو ان الجزء غير منقسم بفعل بحركة منقسما وهو انه
اذا اجتمعت عدة من النقاط فلا يمكن ان يحصل من اجتماعها وتاليفها خط لان النقط الثلث اذا
جمعت فالواسط ان لقيت بكليتها كلي الطرفين فهي تداخلت بهما وهما تداخلان فيها فلا يحصل الحجم
لا يوجب العظم لانها تنافي النظم والترتيب وان كانت الواسطة ما لقيت الطرفين لقاء باسرها بل
لقيت بعضها طرفا وبعضها طرفا آخر فلزم انقسامها فلم يكن النقطة نقطة هف فاذا ظهر انه لا يمكن
ان يحصل خط من تاليف النقطة ولا سطح من تاليف الخطوط ولا جسم من تاليف السطوح ثم ان تكرر
نقطة واحدة عدة مرات حكمه في عدم حصول الخط منه بعينه حكم اجتماع نقاط متعددة فلا يحصل
وكذا الحال في تكرر خط او تكرر سطح وبالجملة ما لا قدر له لا يحصل منه ذو قدر فقد اعلم المقادير
والاعظام والاحجام اجل وارفع من ان يقع في حد او تقدير واما اثبات وجود هذه المقادير
الثلث فالجسم ظاهر الوجود فان وجود السطح والفضاء اجلى واغنى عن البرهان من وجود الجسم
الطبيعي واما وجود السطح فالبرهان الدال على تناهي الابعاد مثبت له واما وجود الخط فلجواز
القطع في سطوح الاجسام القابلة للقطع وجواز الحركات في غيرها على وجه يتعين الخطوط المتحدة مع
والمستقيمة كمحيطات الدواير ومحاورها قال — واما الزاوية فقد ظن بها انها كمية متصلة ذات
بعد بيان ان حال الزاوية هل هي من اقسام الكم اولا وان كانت من الكم فهل هي جنس رابع من
المقدار ام لا واعلم انه وقع الاختلاف بين الاراء في امر الزاوية فمنهم من قال بانها الكم لقبولها
المساواة واللامساواة والتجزي واحتج ابن الهيثم على ابطال ذلك بان قال كل زاوية قابلة
حقيقتها تبطل بالتضعيف مرة او مرات ولا شيء من المقادير يبطل حقيقته بالتضعيف مرة او مرات
فلا شيء من الزاوية بمقدار وبيان ذلك ان القائمة اذا ضوعفت مرة واحدة ارتفعت حقيقتها
والحادة اذا ضوعفت مرات لا يبقى حقيقتها فثبت ان الزاوية تبطل بالتضعيف ومنهم من قال
انها من الكيف لقبولها المشابهة واللامشابهة وليس ذلك بسبب موضوعها الذي هو الكم فاذن
ذلك لها لذاتها وقبولها المساواة واللامساواة والعظم والصغر فبحسب الموضوع وعن
بعض المتاخرين بان تلك الكيفية لا شك انها من الكيفيات المختصة بالكميات فالزاوية

مثلا

مثلا سواء كانت كما او كيفا كانت يجب ان ينقسم في جهتين طولا وعرضا ويحصل من انقسامها
اجزاء هي ايضا زوايا لكن اصغر من الاولى وليست كل فان ذلك السطح فاذا انقسم في امتداده الموضوع
الذي بين الضلعين المحيطين المنتهيين الى نقطة انقسمت الزاوية الى زاويتين واصلها الى الخطين
واما اذا انقسم في الامتداد الطولي بين الراس والقاعدة لم ينقسم الزاوية ولا الهيئة بل يبقيت
بحالها ومنهم من قال انها من مقولة المضاف لانه قيل في تعريفها انها تماس خطين على نقطة وهذا
التعريف باطل لان كل زاوية يقال لها كبرى وصغرى ولا شيء من التماس كذلك ولان المماس
محمول على خطين بالمشترك والزاوية ليست كذلك وكذلك ما قيل في تعريفها انها انحراف احد الخطين
الموضوعين في بسيط مستويين على نقطة فان الزاوية يصح اتصافها بالصغر والكبر ولا يصح
ان يتصف بها الانحراف وان جاز ان يتصف بالقلة والكثرة فلا يكون حقيقة الزاوية الانحراف
المذكور بل انما ذلك لازم من لوازمها العامة ومنهم من قال ان الزاوية المسطحة مقدار متوسط
بين السطح والخط وان الزاوية المجسمة مقدار متوسط بين الجسم والسطح وسيذكر بطلانه
واما الشيخ فالمحقق عنده في امر الزاوية انها ليست من الانواع الذاتية للمقدار بل من الافراد
الصنفية لانها هي المقدار اعني السطح او الجسم بشرط عروض هيئة له وهي كونه محاطا بخطين
متلاقيين عند نقطة واحدة وتفصيل هذا ان الزاوية المسطحة سطح احاط به نهايتان اي
اي خطان ملتقيان عند نقطة من غير ان يتحدا خطا واحدا وفايدة القيد الاخير الاحتراز
عما احاط به قوسان من دايرتين متساويتين بحيث يتحدان خطا واحدا فانه ليس بزاوية
ولو قيل هذا السطح الواقع بين الخطين المتلاقيين لما امتد احدهما وهو الواقع بين
ذينك الخطين والاخر مقاطع له من المبدا من نقطة التقاطع فاذا اعتبر محدودا بكل من الخطين
بالحدين لم يكن السطح بهذا الاعتبار زاوية بل سطحا ذا زاوية ينقسم في الجهتين والزاوية
لا ينقسم فيهما واذا اعتبر بحيث امتداده الواقع بين نهايتي الضلعين بانهما ترا اليها ولم
يعتبر امتداده الاخر المبتدا من نقطة التقاطع بانها ترا الى حد اخر ولا انتهاء الى حد اصلا
يكون ذلك السطح بهذا الاعتبار زاوية ويكون غير منقسم الا في جهة واحدة وهي امتداد الواقع

بين الخطين وعلى هذا القياس حال الزاوية المجسمة في عدم انقسامها الا في جهتين فالمقدار جسما
كان او سطحا اذا فرض له ان يكون محاطا بين نهايات تلتقي عند نقطة وحدة فيصير زاوية او زاوية شيئا
او زاوية من غير ان ينظر الى حال نهاياته واطرافه التي من جهة اخرى وبهذا يحصل الفرق بين الزاوية
والاشكال لان الزاوية انما هي زاوية من حيث يحيط بالمقدار محدد بين حدين او حدود متلاقية
بحدين فالسطح الذي يحيط حدان يلتقيان على نقطة ولا يحيط به ثالث او رابع فانا نعتبر من حيث كونه
محاطا بحدين ليس معهما ثالث هو بهذا الاعتبار او حالة ذلك زاوية فان اعتبر من حيث كونه محاطا
بها وبغيرها ايضا احاطة تامة فهو بهذا الاعتبار او حالة ذلك شكل وكذا القياس في الفرق بين الزاوية
المجسمة والشكل المجسم وكان المهندسين اذا قالوا شكلا ذهبوا الى الشكل كذلك اذا قالوا انا
ذهبوا الى المقدار ذي الزاوية وكان الطبيعيين اذا ارادوا بالشكل الهيئة الحاصلة من احاطة
حد او حدود بالمقدار فكذلك اذا قالوا زاوية ارادوا بها هذه الهيئة فان شئت سميت تلك
هذا المقدار زاوية ولكن لا مطلقا بل من حيث كونه محاطا بخطين ملتقيين بنقطة ان كان
سطحا او بسطوح ملتقية عند نقطة ان كان جسما وان شئت سميت الكيفية التي لم يكن
لا مطلقة بل من حيث ان موضوعها هكذا فيكون الاولى كالمربع والمخمس والمدور والثانية
كالتربيع والتخميس والتدوير وليس المراد منها نفس الاضافات فان الاشكال ليست من مقولة
المضاف بل المراد منها مبادي هذه الاضافات من الهيئات الشكل كما هو موضوعه فان
اوقعنا اسم الزاوية على المعنى الاول كان اتصاف الزاوية بانها مساوية لاخرى او زايدة او ناقصة
او بجزئها او كلها او نصفها او ضعفها او مثلها او مثلثا ونحوها او غير ذلك من صفات الكمية
اتصافا بالذات لانه جوهرها جوهر المقدار الا انه عرضت له صفة صار بها صنفا خاصا
والمصنف للهيئة الموجبة والجبلية لا يجعل عوارضها الذاتية عوارض غريبة وان اوقعنا اسم
الزاوية على المعنى الثاني كان اتصافها بتلك الصفات اتصافا بالعرض من جهة محلها الذي
هو المقدار كالسواد مثلا اذا اتصف بالزيادة والنقصان والمساواة والتجزي ونحوها الكلية
وغيرها من صفات الكمية كان لاجل ما يعرض لمحله بالذات وله بالتبعية وكالتربيع وقوله

للزيادة

للزيادة والنقصان فالذي هو الزاوية بالمعنى الاول يمكن فيه فرض بعدين والقسمة في جهتين او
فرض ابعاد ثلثة والقسمة في جهات ثلث وذلك بما هو مقدار مع قطع النظر عن كونه محاطا بين
نهايتين او نهايات ملتقية عند نقطة فان ذلك مما لا يجب معه بعد لكل بعد وقسمة كان يقبله في
ذاته بما هو مقدار الا ترى ان الدائرة مثلا يقبل بما هو سطح القسمة الى اجزاء التي يشاركها في
انه سطح على اي وجه يقع في القسمة ولا يقبل القسمة من حيث هو دائرة الى اجزاء هي دوائر
على اي وجه يقع القسمة بل على بعض الوجوه وكذلك الامر في غيرها من الهيئات العارضة للمقادير
قال والذي يظنه من يقول انها انما يكون سطحا لو تحرك آه يريد ابطال مذهب من يرى ان الزاوية
جنس مباين للمقادير الثلثة اعني الجسم والسطح والخط ويرى ان الزاوية السطحية مقدار آخر
متوسط بين السطح والخط والمجسمة مقدار آخر متوسط بين الجسم والسطح فيكون عدد
المقادير على هذا الراي خمسة بزيادة جنسين آخرين لا اربعة بزيادة جنس واحد كما ذكره
الشيخ اذ المتوسط بين السطح والخط لو صح تحصيله ووجوده لكان جنسا مباينا للمتوسط بين
الجسم والسطح لو صح ذلك والذي تمسك به صاحب هذا الظن انه توهم ان فاعل السطح هو
الخط وفاعل الجسم هو السطح كما ان فاعل الخط هو النقطة ثم السطح انما يحدث من حركة الخط
الفاعل اياه الى جهة امتداد بعد اخر غير الطول وانما يكون كذلك لو تحرك بكليته وبكلي طرفيه حتى
احدثه بحركة الطول بتمامه في العرض الحقيقي يحدث امتداد عرضي من امتداد طولي فيحصل طول
وعرض واما الزاوية فيحدث زعمه انها عبارة عن مقدار يحدث من حركة احد طرفي خط مع ثبات
طرفه الاخر وكان عنده ان الخط الحادث لها لم يتحرك الا في الطول وحده لم يبق خطا وطولا كما هو
ولا في العرض الحقيقي حتى يحدث سطح بل تحرك باحد طرفيه فاحدث زاوية هي جنس متوسط
بين الخط والسطح وكذلك القياس في الزاوية المجسمة في كونها مقدارا متوسطا بين السطح والجسم
لان الجسم انما يحدث بحركة السطح بتمام جهتيه واذا فرض احد جهتيه ساكنة والاخرى متحركة
او فرض حدا منه ساكنا واطرافه متحركة لم يكن الحادث جسما تاما واعلم ان الذي حمل صاحب هذا
الراي على هذا الجزاف هو جعله بعض السطح والجسم وبعض كونه المقدار ذا بعدين او ثلثة

ابعاد وحيانئذ ان كل ما يقال في تصوير الاشكال والمخروطات والزوايا وغيرها كقولهم ان الالف
سطح يحصل من توهم حركة احد طرفي خط مع ثبات طرفه الاخر الى ان ينتهي الى وضعه الاول او ان
الكرة جسم يحصل من حركة دائرة على قطرها الثابت الى ان يعود الى وضعها الاول حقيقة فزعم ان السطح
لا يكون سطحا الا اذا تحرك خط في امتداد مقاطع لامتداده على وجه القيام وان الجسم لا يكون
جسما الا اذا حصل من حركة سطح في امتداد مقاطع لامتداده على زوايا قوائم فلا يكون سطح
هذه الا المربع او المستطيل ولا جسم الا المكعب ونحوه فاذا علم ان الذي يقرر هذا لا نسان
ليس بمبناه الا على التخييل والوهم فلا ينبغي لعاقل ان يصغي اليه ويضيع وقته في سماع كلام الذي
لا يعنيه فلا يهمه فضل الاشتغال به فقد ثبت وظهر مما ذكر وجود هذه المقادير الثلثة وكيفية
عرضيتها وانها ليست مبادي للاجسام الطبيعية وليس لها بعضها مبدا فاعليا للبعض كما زعم
ومن هناك عرض يخلط القول في تجوهرها على ما عرفت قال واما الزمان فقد كان تحقق
الكميات العرضية وتعلقه بالحركة فيما سلف فبقي ان نعلم ان لا مقدار خارجا من هذه المقادير
المتصلة منحصرة في الجسم والسطح والخط والزمان ولما كانت معرفة مهيات الاقدار الثلثة وانيات
وجودها وبيان عرضيتها فاشار الى الزمان وهو كمية حركة متصلة من جهة علم اجتماع
واحال بيان وجوده وعرضيته وتعلقه بالحركة الى ما سلف من العلم وهو العلم الطبيعي
اذ الخوض في احواله انما يناسب العلم الذي يبحث فيه عن احوال المتغيرات من حيث تغيرها سيما
متغير الذي حقيقته التغير ولا انقضاء وهو الزمان والحركة التي تتجدد وتتقدم بتقضي
الكلام في انه يعلم بالبرهان ان لا مقدار ولا كمية متصلة خارجا عن هذه الكميات الا
وهنا طيفرة هذا العلم نشرع في بيان انحصارها قال فنقول ان الكم المتصل لا يخلو اما ان
يكون قار الحاصل الوجود بجميع اجزائه ولا يكون اذ قد علمنا تحقيقه لا ينفك عن قبول القسمة
والتجزية فتلك الاجزاء ان كانت موجودة بالفعل فهو الكم المنفصل وهو العدد وان كانت بالقوة المفصل
فاما ان يكون بحيث لو وجدت كانت مجتمعة او لم يكن مجتمعة فالثاني هو الزمان فهو لا محالة
مقدار لامر غير قار الذات لان كل مقدار فهو لا محالة مقدار لشيء كما علمت مثله في الوحدة والعدد

وذلك الامر الذي مقداره الزمان لا يمكن ان يكون امرا ثابتا والا لبقي المتقدر بلا مقداره وهو
محال فهو اذن موجود غير قار وليس ذلك الشيء المشهور الا الحركة فالزمان مقدار الحركة و
الاول وهو المقدار القار اما ان يكون اتم المقادير لكونه مما يمكن فيه فرض جميع الابعاد
لقبولها الانقسام في كل الجهات وهي لا تزيد على الثلثة الابعاد واطرافها الستة فهو المقدار
الجسم ويقال له الثخن واما ان يكون قابلا لفرض بعدين والقسمة في الجهتين فهو السطح
واما ان يكون بعدا واحدا قابلا القسمة في جهة واحدة وهو الخط وحيث لا يكون في الوجود
بعد اكثر من الثلثة ولا اقل من واحد والمقادير القارة ثلثة فالكميات المتصلة اربعة وهي
مع العدد خمسة فهذا هو وجه حصر الكميات قال وقد يقال للاشياء اخر انها كميات متصلة او غيرها
انه من جملة اسبابه الغلط الواقع من الناس وضع بالعرض مكان ما بالذات فالذي وقع لهم
في باب الكم هو الاشتباه بين الكم بالذات والكم بالعرض بل بين المتكمم بالذات والمتكمم بالعرض
لانك قد علمت من طريقتنا ان جنس المقادير والاعداد الى عرضيتها الذاتية كنسبة الوجود الى
المهية حيث انهما متحدان بالذات ومتغايران في ظرف التحليل الذهني فكما ان المهية موجودة بالوجود
فكذا الصورة الجسمية متقدرة بالجسم التعليمي بالذات والحركة متكممة بالزمان بالذات وكذا
حكم المعدودات بالذات مع العدد لحكم ما يتألف هي منها من الوحدات بالذات مع وحداتها
فان وحدة الشيء هي وجوده وكلاهما موجود واحد كما مر واما المتكمم بالعرض فهو انما يكون
بسبب اقترانه بما هو الكم والمتكمم بالذات وذلك على اربعة اقسام الاول كان يكون صفة
موجودة لما هو الكم بالذات كالاحوال والاضافات العارضة للكميات كالطول والعرض
والزيادة والنقصان والمساواة وغيرها الثاني ان يكون الكم موجودا فيه وهو موضوع لها
وذلك اما منفصل او متصل فالمنفصل موجود في الذوات المادية والمجردة وقد يكون الكميات
المتصلة موضوعة للكم المنفصل سواء كانت قارة او غير قارة بواسطة قبولها للتجزية
خارجا او وهما فهي كميات متصلة بالذات منفصلة بالعرض وللزمان انفصال بالعرض
لانقسامه الى الساعات والشهور والاعوام واما المتصل فهو موجود في الجواهر والاعراض

المادية دون المفارقات العقلية وقد يوجد المتصل والاعداد واما المنفصل فموجود في
الجواهر والاعراض المادية دون المفارقات العقلية وقد يوجد المتصل بالذات اتصالا لا بجوهر
فالزمان مثلا كم متصل بالذات وله اتصال بالعرض من جهة اتصال المسافة التي يقع فيها الحركة
فيقال زمان حركة فرسخ فيقدر الزمان بالفرسخ لانطباقه على الحركة التي هي منطبقة على الارض
الذي قطعها ثم لما البين فيكون الزمان داخلا تحت الكم بالعرض وكذا المقادير العارضة بعضها لبعض
فالمعروض كم بالذات من جهة ذاته وكم بالعرض من جهة الكم الذي هو عارض له ولا استحالة في
ان يكون الشيء داخلا تحت مقولة ثم يعرض له من تلك المقولة شيء اخر كما ان الاضافة يعرض
لها اضافة اخرى والثالث ان يكون كميته بسبب حصوله في المحل الذي حصل فيه الكم كما يقال
للبياض انه طويل وعريض ومنقسم بسبب حصوله في موضوع الكم والرابع ان يكون فعله اي اثره صادرا
منه ذا كم كالقوى المحركة للاشياء المؤثرة في امور يقال عليها الكم بالذات فيقال للقوى
انها زائدة او ناقصة او مساوية او متناهية او غير متناهية لا لان القوة ذات كمية في نفسها
ولكن لانها تختلف افاعيلها فمنها ما يختلف بالاضافة الى شدة ظهور الفعل عنها او الى عدة ما يظهر
منها او الى مدة بقاء فعلها والفرق بين اعتبار الشدة والمدة من وجهين احدهما ان كل
ما كان زائدا بحسب الشدة كان ناقصا بحسب المدة فان المتحرك اذا كان اشد قوة يبلغ
الى النهاية الموجودة او المفروضة اسرع وثانيهما ان الذي يتفاوت فيه القوى بحسب المدة
ربما كان بحيث يكون تفاوتها في الشدة والضعف على خلاف ذلك التفاوت كرمي ما يرسل
في الهواء مثلا كلما كانت قوة الرامي اشد كانت مدة بقاء النبل في الجو اطول واما الفرق بين
اعتبار المدة والعدة فان المدة هي دوام شيء واحد بعينه والعدة تعتبر فيها تعدد وكثرة واما
بين اعتبار الشدة والمدة فهو ظاهر اذا تقررت هذه المعاني فنقول لما جعل المكان نوعا اخر
من الكميات المتصلة فالغلط فيه انما نشا من جهة ما هو من قبيل القسم الاول فموضع
عارض الكم بمجموع العارض والموضوع موضوعه فان المكان ليس نفس الكم الذي هو
السطح بل السطح الحاوي من جهة كونه حاويا للمتمكن فهو الكم مع اضافة وعروض الاضافة له وعدها

من

من الصفات لا يجعل الموصوف ولا المركب نوعا اخر من جنس ما هو نفس واما جعل الثقل
والخفة نوعا اخر من الكم بالذات فالغلط فيه انما نشا من جهة ما هو من قبيل القسم
الرابع فان الثقل هو قوة محركة الجسم الى اسفل وهي اما طبيعة فهي صورة جوهرية او ميل
الذي هو المبدا القريب للحركة الى اسفل وكذا القياس في الخفة فيوصف كل منهما بالزيادة
والنقصان والمساواة لاجل اتصاف اثارهما من الحركات وغيرها بصفات الكم فالحركات
الواقعة للجسم الثقيل بسبب الثقل توجب مقادير الازمنة والامكنة فان زمان حركة ما هو
اشد ثقلا الى جهة الثقل اقل ومقطوع مسافتها في ذلك الزمان اكثر وما هو اضعف
ثقلا منه على عكس ذلك وكذلك الكلام في الخفة وكون ما هو اشد خفة اسرع حركة الى
جهة العلو واطول مسافة من الذي هو اضعف خفة فالذي غر هؤلاء القائلين بانهما من
باب الكم ان احدهما يقال عليهما من التساوي والتفاوت وهو باطل لان المساواة
والمفاوتة في الكم هو ان يعرض الشيء حد ينطبق على حد شيء اخر وتنطبق كليته على كلية
الاخر فان انطبق الحدان الاخران منهما فقيل انهما متساويان وان لم ينطبق قيل لاحدهما
انه زائد وللاخر انه ناقص وهذا مستحيل ثبوته في الثقل والخفة لان كلا منهما اما جوهر طبيعي
صوري او ميل منه كما مر والثاني في قبولها والتجربة فيقال انه نصف ثقل اخر وهو ايضا خطا
فان ذلك لاجل انه قد تحرك قوة ثقل جسما في زمان نصف المسافة التي حركت قوة ثقل
اخر في تلك المسافة في نفس ذلك الزمان او تحرك في ضعف ذلك الزمان حركة في عين
تلك المسافة فيقال لاجلها الثقل انه نصف ذلك الثقل وكذا القياس في كون ثقل يقال انه ضعف
ثقل اخر او ربعه او ضعفه او ثلثه امثال او اعداد او نحو امثاله وربما يحرك الثقل ميلا الى اسفل
يلزم معه حركة شيء ثقيل الى العلو كالة ذات طرفين كالقبان احد طرفيها اعظم من الاخر
او شيء موضوع في احد طرفيها اعظم من الموضوع في الاخر فاذا تحرك الاعظم الى اسفل لزم
الحركة يلزم معها او بها ان يتحرك الاصغر الى العلو حركة على نسبة العظم والصغر بينهما وبعد نسبة
ابعادها من موضع الجزء الساكن من تلك الالة وعلى هذا المنوال يمكن ان يتصور ولو بحسب الفرض

كون قوة الحفظ سببا لحركة تصف الى التعفن ولعل غرض الشيخ من هذا التحرير ان يعلم ان ما ليس
ليس بكم ولو منكم بالذات قد يتصف بعوارض الكم من جهة افعاله وآثاره ولو بالواسطة و
اما الحرارة اذا اتصفت بانها ضعف حرارة اخرى مثلا فذلك لوجهين من تلك الوجوه احدهما
من جهة كثرة الآثار والحركات فيقال لهذه الحرارة انها ضعف تلك لانها تفعل في زمان ضعف
ما تفعله الاخرى من الاصعاد والاحالة او غيرهما او تفعل في نصف ذلك الزمان مثل ما تفعله
الاخرى وثانيهما من جهة كثرة محله فان الجسم الحار المتشابه الاجزاء في الحرارة يكون الحرارة في
ضعفه ضعف الحرارة التي في نصفه لانقسامها بانقسام المحل وقبولها المساواة
والمفاوتة بتبعية كثرة المحل بالعرض واما قوله وكذلك حال الكبير والصغير والقليل والكثير
الخ فاشارة الى القسم الاول من وجوه الكم بالعرض وهو الذي يكون موضوعه الكم بالذات
كالكبر والصغر والطول والقصر والسعة والضيق والقلة والكثرة والزيادة والنقص
كلها احوال اضافية يقع من جهتها المساوات والمفاوتة بكل اكبر من كبير آخر واصغر من
من صغير وكذا يكون كثير اكثر من كثير آخر وقليل يكون اقل من قليل آخر بمراتب متفاوتة
وليس عند الشيخ ومن تبعه وحذوه من المشائين تفاوت فيما هو الكم بالذات ولا في
ولو زيادة ولا نقصان ولا اعظم ولا اصغر كما قالوا لسنا نقول ان كثرة لا يكون اكثر من كثرة او
ولا ان مقدارا لا يكون اعظم من مقدار ولكن نقول لا يكون كثيرا اكثر من كم آخر في كثيرته
ولا ايضا مقدار في انه مقدار يكون اعظم من مقدار ولا جسم في كونه جسما اي متقدما بجهات
اعظم من جسم آخر ولا سطح في انه ذو بعدين اكبر من سطح ولا خط في انه خط اطول من خط
ولا عدد في انه كثرة اكثر من عدد آخر فامثال هذه الامور عوارض خاصة للكمية كالطول
والقصر بالاضافة فيقال ان هذا الخط طويل والآخر ليس بطويل بل قصير وان كان كل خط
في نفسه بمعنى آخر من حيث له بعد واحد ويقال هذا السطح عريض وذلك الآخر ليس بعريض بل
ضيق وان كان كل سطح عريضا في نفسه بمعنى آخر اي له مع بعد بعرض طول بعد عرضي
ويقال هذا الجسم ثخين والآخر ليس بثخين بل رقيق وان كان كل جسم ثخينا بمعنى آخر وكذلك

فقال

يقال هذا العدد كثير وذلك ليس بكثير بل قليل وان كان كل عدد كثيرا بمعنى آخر من حيث هو كم
منفصل يعد بالآحاد ونحوه واشباهها يقال لها الكيفيات وليس بكيفيات بل احوال عرضت للكميات
بمقايسة بعضها الى بعض هذا خلاصة ما ذكره الشيخ في ثاني رابع الفن الثاني الذي في قاطيغورياس
من الجملة الاولى التي في المنطق واشار اليه ههنا لكن بقي ههنا شيء يجب التنبيه عليه وهو ان
هذه الكثرة والنقص الواقعين في الكم والشدة والضعف اللذين في الكيف كما سبق امور
عندهم لا يوجد الا بمقايسة افراد الكم بعضها الى بعض او افراد الكيف بعضها الى بعض
اختلافات واقعة في نفس الاضافات عندهم وعند اتباع الرواقيين المجوزين في التشكيك
في الهيئة وذاتياتها راجعة الى تفاوت في نفس هيئات الكميات المتصلة والمنفصلة وكذا
في نفس هيئة بعض انواع الكيف فعندهم هذا الخط اطول من ذلك في نفس الخطية وهذا
العدد اكثر من ذلك العدد في نفس معنى الكثرة وكذا البياض الشديد والحرارة الشديدة
شدتهما اصل كاملية وقعت في نفس هيئة البياض والحرارة كما يجد المقايسة بلا اضافة
واما عندنا فكل هذه الامور راجعة الى طبيعة الوجود لا الى المهيات كما يقول اتباع الرواقيين
ولا الى الاضافات والنسب فقط كما عليه جمهور المشائين وقد علمت من طريقتنا ان الوجود
طبيعة بسيطة عقلية مختلفة المراتب شدة ومراتب الدرجات كمالا ونقصا وشدة وضعفا
وتقدما وتأخرا كل ذلك لها في ذاتها وتعينها بتعينها لا في اصل الحقائق والمهيات فان
في ذاتها كما ذكرناه هو اصل اختلاف الاشياء في المهيات ولوازمها وعوارضها فاعلم
هذا فانه اصل الحقيقة وبسيطة واعلمك الدرية فيه لا تفتح على قلبك باب كثير من
المعارف والله ولي التوفيق فصل في تحقيق ماهية العدد وتحديدها انواعه وبيانها انما
المقصود من هذا الفصل اثبات العدد وتحقيق ماهيته وكيفية تحديد كل نوع من انواعه
قال وبالحري ان نحقق ههنا طبيعة الاعداد وخاصياتها وكيف يجب ان يتصور حالها لانها
اه لما تكلم الشيخ اولا في الواحد والكثير لانهما من الاعراض الاولية للموجود بما هو موجود وساق
الكلام فيهما وفي بيان عرضيتهما كما هو رايه ثم اشتغل بالكلام الى احوال الكميات المتصلة في الرابع

عن جملة احوال العدد استعجالا فيما هو الغرض من بيان حقايق تلك الكميات وتحقق وجودها وبيان عوارضها
وكيفية عروض بعضها البعض ثم رجع ثانيا الى اتيان البحث عن طبيعة العدد وانواعه وخواصها
وكيفية تعرف احوالها واثبات وجودها في الوهم ووجودها في العين اما وجودها في النفس فظاهر
واما وجودها في الخارج فلانه لا شك ان في الموجودات وحدات فوق واحدة فلكل منها وحدة على
غيرها العمرو على وحدة غيرها البكر وان كان الجميع واحدا في الانسانية فاذا تحققت وحدات في
الخارج فوق واحدة فثبت وجود العدد اذ ليس معناه الا المركب من الوحدات والمركب من
الامور الوجودية لا يمكن ان يكون عدميا فهو موجود زايد في التصور على الهيئات لان العشرة
من الناس من حيث انها عشرة تخالف الانسان الواحد من حيث هو واحد مع تساوي العشرة
والواحد في طبيعة الانسانية واعلم ان العدد من الهيئات الضعيفة الوجود لضعف وحدتها
ووجود العدد عبارة عن عدة وجودات هي وجودات الوحدات ثم من قال ان العدد لا وجود له
لا وجود له الا في النفس ان اراد بذلك ان العدد المجرد عن الهيئات المعدودة التي في الخارج
لا وجود له الا في النفس فهو حق لا لان الواحد بما هو واحد لا يكون قائما بنفسه فكذا المؤلف
منها بل لان وحدات الاشياء التي هي في الخارج لا يمكن تجردها بانفسها عن تلك الاشياء
وان اراد ان العدد مطلقا بلا شرط خلط والتجريد مما لا وجود له في الخارج فهو باطل اذ لا
شك ان في الموجودات وحدات عديدة كما ذكرنا واعلم ان ههنا شبهة وهي ان الاثنينية مثلا ان كان
وجوديا في الاثنين فلا يخلو اما ان يوجد في كل واحد من الواحدين او في احدهما او في المجموع
من حيث المجموع والاول محال لوجهين اما اولا فلاستحالة حلول الوصف الواحد في محلين
واما ثانيا فلانه اذا وجدت الاثنينية فيهما لزم ان يكون كل واحد منهما اثنين فيكون الواحد
اثنين فيكون الاثنان اربعة ثم يكون الكلام في كل واحد من تلك الاحاد كالكلام في الاول
فيلزم ان يكون في الاثنين احاد غير متناهية وبهذا يتبين ايضا انه يستحيل ان يكون الاثنينية
موجودة في احد ذينك الواحدين واما الشق الثالث وهو ان يكون الاثنينية موجودة في
المجموع بما هو مجموع فذلك ايضا غير صحيح لان المجموع من حيث هو مجموع مغاير لكل واحد من

من جزئيه وهو بذلك الاعتبار واحد غير قابل للقسمة لان القابل لا بد وان يبقى مع المقبول والواحد
من حيث هو واحد يستحيل ان يبقى عند القسمة وهذه الشبهة ذكرها بعض الفضلاء ولم يقدر على
حلها ولو لا انها منحلة بما ذكرنا من ان العدد من الامور الضعيفة الوجود الناقصة فوحدة
كل عدد هي بعينه كثرتها لكن يجب ان يعلم ان حقيقة العدد الذي هو من باب الكم انما يحصل
من تكرر وحدات هي من نوع واحد كافراد من الناس او الفرس او الحجر مما يتماثل احاده
واما اذا فرض ما يتركب من وحدات مختلفة الانواع كوحدة العقل مع وحدة الفلك او وحدة
جسمية مع وحدة نوعية او غير ذلك فلا يحصل منها عدد اللهم الا من جهة عوارض متشابهة
ومعان متفقة لكونها موجودات على الاطلاق او اشياء او ممكنات وبالجملة العدد
حاصلة من وحدات متماثلة فمن هذا السبيل للكثرة بما هي كثرة وحدة جهة وحدة اذا
عرفت هذا فنقول انه ثبوت حاصلة في مجموع الاثنين لا في كل منهما ولا في احدهما وذلك
المجموع وان اعتبر من حيث هو مجموع واحد ولكن لما لم يكن لجزء صوري كانت وحدته
بجامع الاثنينية وما نقسام وكان الاثنينية التي هي العارضة وحدتها بعينها صورة كثرتها
فكذلك حال العروض في كون واحدية بعينها مغمورة في اثنينية وايضا مادة الاثنين
والثلث وغيرها من كل نوع من شانها ان يقبل الوحدة والاتصال للكثرة المنفصلة وفي كل
جهة الوحدة في الاعداد وكذا الاتفاق في النوعي واما عالم العقل الخالص فليس هناك
وحدة يحصل من تكررها الكثرة والعدد كما هو ما يانا فالعدد كل واحد من الاعداد تام
نوع بنفسه وهو واحد في نفسه من حيث هو ذلك النوع وخواص والذي لا حقيقة له
ما ينبغي لك ان تعلم في هذا المقام معد سيق احد بها ان تحصيل كل ماهية مبهمة وتنويعها
انما يكون بامور مناسبة لها واشياء هي من بابها فالادراك مثلا ماهية جنسية ويكون
تحصيله وتنويعه بانحاء الادراكات كالعقل والخيال والحس كالسمع والبصر وغيرها
تحت الحس وكذا الكمية المتصلة مثلا التي هي عبارة عن قبول الانقسام بوجه ما يكون
تحصيلها بانحاء التقديرات وقبول الانقسامات وهكذا في كل الاجناس وانواعها

بل له من حيث هو ذلك النوع م

المندرجة تحتها فاذن الكم المنفصل الذي هو عبارة عن مبلغ الوحدات لا بد ان يحصل انواعه
بمراتبه الحاصلة من تكرر الوحدات فبلوغ التكرر الى كل حد يوجب ان يحصل منه نوع آخر من
العدد وثانيها انه لا بد لكل حقيقة نوعية من خاصية واثر يترتب عليها اذ انها في الخارج
في اختلاف الخواص والآثار المترتبة على نفس ذوات الاشياء من غير مدخلية شيء آخر من
اتفاق او عروض حالة غريبة مستلزم لاختلاف تلك الاشياء في الطبيعة النوعية فعلى هذا
نقول لا شك ان لكل واحد من الاعداد خواص وآثار غير ما للغير فهو نوع موجود بنفسه
اما انه موجود فلان المعدوم الذي لا حقيقة له كيف يكون ذا خواص ولوازم واما انه
نوع مخالف لسائر الاعداد فلما عرفت من الوجهين اما الخواص فكالاولية كالاثنين والثلاثة
والثالثية وغيرها من الاضافات المختلفة وكانحاء التركيبات وكالتامية وهي كون العدد
اذا جمعت اعداد كسوره يكون مساوية له كالستة مثلا فان لها سدسا هو الواحد وثلثا
هو الاثنين ونصفا هو الثلاثة لا غير فمجموعها هو الستة والناقصة وهي كون اجزائه اقل عدد
منه كالسبعة فلها سبع هو الواحد فقط وكالثمانية فلها ثمن وربع ونصف ومجموعها سبعة
وهو اقل منها بواحد والزائدة وهي كون عدد الاجزاء اكثر كالاثني عشر فان عدد اجزائها
ستة عشر والمربعية وهي ان يكون حاصل ضرب جزء منه في نفسه كالاربعة والتسعة
والمكعبية وهي ان يكون حاصل ضرب جزء في نفسه ثم ضربه في الحاصل هو مكعب
ذلك الجزء كالثمانية فانها مكعب الاثنين وكالسبعة والعشرين مكعب الثلاثة والصمم
وهو ان لا يكون للعدد جزء يعده غير الواحد وسائر الاشكال ككعب الكعب وكعب المال
ومال الكعب وكعب مال المال وكعب مال الكعب الى غير ذلك من الاشكال والنسب
فاذن لكل واحد من الاعداد حقيقة مخصوصة وصورة متصورة منها في النفس مطابقة
لما في الخارج كسائر الحقائق التي لها وجود خاص في الخارج وصورة منتزعة من مادتها
في النفس وصورة كل شيء هي وحدته الخاصة التي بها هو هو لكن وحدة العدد هي وحدة كثرة
الوحدات لا كثرة نفسه وليست كثرة العدد كثرة لا يجامع وحدة ككثرة الانسان مثلا فان

موضوعها

موضوعها لا يكون واحدا فيقال للكثير منه انها مجموع آحاد ولا يقال انه واحد بخلاف العدد
فانه مجموع هو بعينه واحد ولكن موضوع الوحدة من الانسان لا يكون كثيرا لان حقيقة
الانسان ليست حقيقة الكثرة حتى يجتمع كثرته في وحدة والعدد حقيقته انه كثير فهو من حيث
انه مجموع هو واحد وله خواص ليست لغيره فهو واحد في نفسه لنفسه وكثير لغيره وبسبب
يجب ان يكون العدد كسائر الاشياء التي يتحقق في الواقع له وحدة وهي صورته ذاته وان
كانت ذاته محض كثرة لشيء آخر فلا ايضا كثرة يقابل الوحدة كالعشرة مثلا فانه من حيث لها
صورة العشرية حقيقة واحدة لها خواص وآثار يختص بها العشرة واما كثرتها المقابلة لوحدتها
فليس لها الا الخواص الذي تكون للمتعاددات الاشياء وهذا النحو من التقابل كما يجيء تحقيقه
فكثرة العشرة التي تقابلها هي العشرات لا الكثرة التي هي اجزاؤها فان العشرة لا ينقسم ذاتها
الى عشرتين او الى ثلاث عشرات كل منها خواص العشرة قال ــــ وليس يجب ان يقال
ان العشرة اه شروع في كيفية تحديد انواع العدد اعلم ان لكل مرتبة من مراتب العدد
اعتبارا ان عام وهو ان يكون فيها كثرة فان ذلك يعم كل عدد وخاص وهو اعتبار خصوصية
الكثرة التي فيها وهي صورته النوعية التي بها وحدة هو ما هو وبها الخاصة التي لا يشاركه
فيها غيره وهي منشأ خواصه وآثاره المترتبة عليه فلكل مرتبة من العدد حقيقة نوعية
لها فصل ذاتي الا انها حقيقة بسيطة فصولها عين جنسها وصورتها عين مادتها اما ان لها
فصول مختلفة فلان لكل مرتبة كما علمت لها خواص فتلك الخواص اما فصول ذاتية واما
لوازم فان كانت فصولا ثبت ما هو المطلوب وان كانت لوازم فهي غير مستندة الى الامر
المشترك بين الاعداد لان ما لا يلزم الامر المشترك مشترك ويستحيل ان يلزم الامر المتفق
امور متقابلة فيجب ان يستند الى خصوصيات اخر لازمة ويعود الكلام الى مبادي تلك
الخصوصيات ولا يمكن ان يستند كل لازم الى لازم لاستحالة التسلسل فلا بد ان ينتهي الى
خصوصيات ذاتية وهو المطلوب واما انها حقائق بسيطة فلان العشرة مثلا من حيث انها عشرة
لا يقبل القسمة فان القابل للشيء هو الذي يبقى مع مقبوله والعشرية لا يبقى مع القسمة فلو كانت

مهية مركبة بان يكون لجنسها وجود ولفصلها وجود آخر كانت من حيث جنسها الذي هو الكثرة قابلة للكثرة وليس الامر كذلك فظهر انها محض الصورة التي جنسها هو بعينه فصلها فاعلم هذا فانه دقيق ولاجل كونها نوعا بسيطا لا يجوز ان يقال العشرة تسعة وواحد او خمسة وخمسة او ثلثة وسبعة او واحد واحد حتى ينقضي كما يقال الانسان حيوان وناطق او جوهر جسم ونام وحساس كما في المحمولات الذاتية او كما يقال في المحمولات العرضية انه كذا اسود وحلو اذ ليست العشرة تسعة ولا خمسة ولا ثلثة ولا واحدا وكذا اذا لم يرد بالعطف التركيب بل التقييد كما يقال الانسان حيوان وناطق ويكون معناه انه حيوان ذلك الحيوان هو الناطق اي يحمل عليه الحيوان المشروط بكونه ناطقا فيكون العشرة تسعة بشرط كون تلك التسعة مع واحد لانه ايضا باطل لان التسعة سواء كانت مع شرط او لا بشرط لا يحمل على العشرة ولا يكون التسعة عشرة ولا العشرة تسعة ولا غيرها وكذا ان جعلت التسعة مع معطوفها او قيدها محمولا حملا عرضيا فان شيئا من الاجزاء التي يشتمل عليها العشرة ليس محمولا عليها لا الحمل الذاتي ولا الحمل العرضي ولا يكون الذاتيات ولا حمل العرضيات الوصفي وحيد الجانب في اللفظ او في الاسناد بل العشرة هي نفس المجموع الحاصل من الاجزاء ولا يحمل شيء منها فيها مرتبة صارت الافراد واحدة وهو المطلوب فكل نوع من انواع العدد ذا مرتبة واحدة من الاحاد التي يبلغ جملتها ذلك النوع الواحد يكون كل فرد من تلك الافراد كالجزء الداخل في مهية لا في صورة ماهيته لان صورة مهية نفس لجابة المادية فمن اراد تحديده يجب ان يقول عدد من تاليف واحد وواحد وواحد الى ان يستوفي ذكر تلك الاحاد والا لم يكن التعريف للعدد المفروضة وذلك لانا اذا ذكرنا بدل الاحاد الخواص التي له ولم يذكر الاجزاء الاحاد ولا الاعداد فلم يكن التعريف حدا حاصلا من جوهر الذات حدا بل رسما حاصلا من الخارجيات وان ذكرنا بدل الاحاد الاعداد صارت رسما ايضا وبيانه انا اشرنا الى ان التركيب من عددين دون غيرهما مثلا لو جعلنا العشرة من خمسة وخمسة فهو ايضا غير صحيح لانه كما يمكن اعتبار تركيبها من خمسة وخمسة يمكن ايضا ان تركيب من ستة واربعة ومن سبع وثلاثة ومن ثمانية واثنين ومن تسعة وواحد فلا اولوية لشيء منها دون الاخر وليس تعلق ماهية العشرة بواحد منها اولى من غيره

ولا يمكن

ولا يمكن ايضا ان يتعلق بالجميع لان ماهيتها ماهية واحدة ولا يمكن لمهية واحدة حدود مختلفة كلها دالة على تمام تلك المهية فاذن الحد للعشرة لا يمكن الا واحدا وحيث لا اولوية لشيء منها لا يكون الجميع ولا الواحد منها حدا بل رسما فالحد هو المذكور اولا يفي التعريف بذكر جميع الاحاد وهذه الانحاء الاخر من التراكيب المذكورة هي رسوم تامة لازمة لها وايضا نقول من حد العشرة بالخمستين لا بد ان يحدد بها من يحدد الخمسة مرة اخرى ويحيل ذلك اخر الامر الى ذكر الاحاد فلو يمكن تحديد كل واحد نوع الا بذكر جميع الاحاد فيكون هذه العنوانات والمفهومات اعني قولنا خمسة وخمسة وستة واربعة وسبعة وثلثة اعتبارات واوصاف لذات واحدة فالذات واحدة والاعتبارات مختلفة والذات الواحدة لا يكون حقايق مختلفة ولا متكثرة بل الاختلاف والتكثر انما يكونان في اللوازم والعوارض لا غير ولاجل ذلك قال الحكيم المقدم والمعلم الاول طاهر الصناعة يعني ارسطاطاليس لا تحسبن احدا ان ستة ثلثة وثلثة بل هي ستة مرة واحدة وقوله مرة واحدة يمكن ان يكون اشارة الى شيئين احدهما ان حصول الستة من الوحدات ليس بتوسط صيرورتها اولا عددا ثم صيرورتها ستة ولا ايضا تقسيمها الى الوحدات بتوسط تقسيمها الى العددين وتقسيم كل منهما الى الوحدات بل التركيب منها والتحليل اليها دفعة وثانيهما ان الاحاد التي يتالف منها العدد كلها في مرتبة واحدة ليس بعضها مقدم على بعض ولا متاخر عنه واذا ثبت ان عددا كذا من اجتماع واحد وواحد يجب ان لا يقصد من الترتيب في الذكر ترتيبا في المذكور ولولا قصور العبارة عن ذكرها مرة واحدة لكان حق التعبير عنها ان لا يذكر على التعاقب ولاجل ذلك او لاجل صعوبة اعتبار الاحاد الكثيرة في تحديد الاعداد عدل البعض او غير العبارة قصدا الى الرسوم من الامر الواجب الذي هو الحد لان اكثر الشيء يمتنع ان يحصل رسمه

قال ومما يجب ان يبحث عنه من احوال العدد حال الاثنينية فقد قال بعضهم ان الاثنين ليست من العدد وذلك انه يريد بان كون الاثنين عددا واثر كيف يوصف بكونه قليلا وتارة وكثيرا اخرى اذ قد ذهب بعضهم الى ان الاثنين ليس بعدد واستدل عليه بوجوه الاول

انه الزوج الاول فلا يكون عددا قياسا على الفرد الاول الثاني ان العدد كثرة والاثنين
ليس بكثير بل هو قليل ولان الكثرة مؤلفة من الوحدات والوحدات لفظ جمع واقله ان
يكون ثلثة الثالث انه لو كان عددا لكان اما ان يكون مركبا فكان واجبا ان يعد جزء او احد
وهو محال او لا يكون مركبا فيجب ان لا يكون نصف وهو باطل والجواب اما عن الاول
فانا نعني بالعدد ما يكون مؤلفا من الاحاد والاثنين كذلك فهو عدد سواء كان زوجا
او فردا واما الواحد فانما لم يكن عددا لانه ليس مؤلفا من الوحدات لا لانه فرد فظهر
الفرق بين الاثنين والوحدة واصحاب التحقيق لا يلتفتون في تحقيق ماهيات الاشياء الى
امثال هذه المقايسات والاعتبارات الخارجة عن الحقايق بوجه من الوجوه وليس كون
الوحدة غير عدد لاجل انها فرد او زوج بل لانها لا انقسام فيها الى وحدات ولا كون
الثلث عددا لاجل كونها فردا او زوجا فالزوجية والفردية اعتباران خارجان
عن كون العدد عددا واما عن الثاني فبان مفهوم الوحدات لفظ جمع فلو يشا [illegible] الاثنين
باطل لانا لا نعني بالوحدات الا ما زاد على الواحد لا ما يعنيه النحويون من لفظ الجمع وان
اقله ثلثة على انهم ليسوا متفقين في ذلك والحكيم لا يبالي بان لا يوجد زوج غير عدد ان
كان في الوجود فرد ليس بعدد وحيث لا [illegible] ولا علاقة ذاتية بين سلب العدد
عن الواحد وسلبه عن غيره فليس يجب عليه ان يتعب نفسه في طلب زوج ليس بعدد
من جهة وجدان فرد ليس بعدد واما عن الثالث فليس من شرط العدد الاول ان لا يكون
له نصف مطلقا بل ان لا يكون له نصف هو عدد لان المراد من العدد الاول ما لا يكون
مركبا الا من الاحاد وما هو فوق واحد [illegible] ومن العدد مطلقا ما يكون منفصلا يوجد
فيه الواحد بالفعل بخلاف الكم المتصل بما هو متصل واعلم ان كل عدد فله كثرة في نفسه
على معنى ان فيه احادا فوق واحد وهو من هذه الجهة كم منفصل ويكون له كثرة اخرى اضافية
وهي ان يوجد فيه ما في شيء اخر وزيادة ويوصف الزايد بكونه كثيرا والناقص بكونه
قليلا والكثرة بهذا المعنى من باب المضاف بالعرض لانه معقول بالقياس الى الغير ولا

كثر

كثر بالمعنى الاول وليس بكثير بالمعنى الثاني لانه ليس تحته عدد ليكون هو بالقياس اليه كثيرا الكثر نعم
انه يكون قليلا بالقياس الى ساير الاعداد وعند هذا التحقيق عاد من انكر كون الاثنين عددا
الا ان الاثنين لو عرضت له القلة الاضافية لعرضت له الكثرة الاضافية كما في ساير الاعداد [illegible]
ان يعرض له الكثرة الاضافية للاثنين فيستحيل ان يعرض له القلة الاضافية وكل ما لا يكون بالاضافة
الى شيء من الاعداد قليلا وبالاضافة الى عدد اخر كثيرا فهو ليس بعدد فالاثنان ليس بعدد [illegible]
انا لا نلتزم اذا كان ساير الاعداد عرضت له الاضافتان معا اعني الكثرة والقلة الاضافيتين وجب
ان لا يوجد شيء الا وله الاضافتان فامتنع ان يوجد شيء يعرض له احد الاضافتين فقط وليس اذا [illegible]
موجودات هي علة ومعلول اولا ايضا فاذا وجدت افلاك كل منها حاو ومحوي وجب ان لا يوجد
حاو وليس بمحوي او محوي وليس بحاو او اذا وجد تحت جنس هو نوع وجب ان يكون كل جنس
نوعا وان لا يوجد شيء هو جنس وحده اذ لو وجب ذلك لزم التسلسل بل يجب ان يكون العدد الاول
من حيث هو اول له لا يعرض له الاضافتان اذ لو عرضت له الاضافتان لكان اصلهما بالنسبة الى عدد
تحته وقد فرضنا انه ليس تحته عدد على انه ليس عروض القلة الاضافية بسبب عروض الكثرة الا
له بالقياس الى شيء اخر لاجل عروض الكثرة الاضافية لشيء اخر لذلك الشيء بالقياس اليه كثير
والاثنين هي القلة التي هي اول القابلات اما قلتها فبالقياس الى كل عدد فانها انقص من كل عدد
غيره واما [illegible] فلانها [illegible] بكثرة بالنسبة الى عدد ما دام نقص الاثنين الى شيء اخر [illegible]
قليلة واما ساير الاعداد فهي كثرة في ذواتها بالمعنى الاول [illegible] بالقياس الى ما فوقها وكثرة
بالقياس الى ما تحتها وكذلك الطول يعرض [illegible] بالعظم فكل خط طويل في ذاته بالمعنى الحقيقي ولم
طول بالاضافة الى خط اخر هو اقصر منه وقصر بالاضافة الى اخر هو اطول منه وقد يعرض الاطول
والاقصر [illegible] فكل منهما اضافي [illegible] بالقياس الى خط [illegible]
ثالث [illegible] وهو قصير بالقياس الى قصر اخر وكذلك حال العرض في السطح والثخانة في الجسم في
هذه الاعتبارات [illegible] اعلم ان [illegible] من الكم المتصل لو وجد [illegible] فلا يوجد في
الطول [illegible] ولكن لا يوجد في المضاف [illegible]

القليلة

بقابل

وهكذا في السطح والجسم والزمان بخلاف الكم المنفصل فالكثرة المطلقة لها مقابل هي الوحدة لا
التضاد ولا السلب والايجاب ولا العدم والملكة بل تقابل المتضايفين اي اضافة ذي المبدأ
مع مبدئه واضافة المكيل والمكيال كما ستعلم في الفصل الاتي واما الكثرة المضامة فهي تقابل العلم
تقابل الاضافة ايضا ولكن نوعا اخر من هذا التقابل فصل في تقابل الواحد والكثير هذا الفصل في بيان
تحقيق التقابل بين الوحدة والكثرة لانه المحتاج اليه بيانا وهذا الخلف عنه واما الكثرة المقابل العلم
بمعلوم ان تقابلهما ليس الا تقابل المضافين فذلك وبالحرى ان يتامل كيف يجري التقابل بين
الكثير والواحد فقد كان التقابل عندنا اه ستعرف في هذا الفن على وفق على ما جرى في فن المنطق ان
انما اصناف التقابل اربعة فمنها تقابل التضاد ويمتنع ان يكون تقابل الواحد والكثير من هذا النوع
لوجوه الاول ان الوحدة مقومة للكثرة ولا شيء من المقوم بضد لما يتقوم به بل ضد الشيء يكون مبطلا
ومفسده والثاني ان شرط التضاد اتحاد المتضادين في الموضوع وصحة تعاقبهما على موضوع واحد
ولا شيء من الوحدة والكثرة موضوعهما واحد لان الكثرة اذا طرأت على موضوع الواحد بطل
ذلك الموضوع كبطلان وحدته وكذا اذا طرأت الوحدة على موضوع الكثرة فان موضوع الكثرة
هو مجموع تلك الوحدات وليس لقايل ان يقول ان الهيولى لما كانت باقية عند طريان الوحدة والكثرة
على الاجسام فللوحدة والكثرة موضوع واحد يتعاقبان عليه لانا نقول وحدة الهيولى وحدة مبهمة
وهي لا يكون موضوعا لشيء من الوحدة العددية ولا المقابلها الا بعد تحصلها وتقومها بالصور
الجسمانية والمراد من الموضوع هو الامر الموجود المحصل الوجود بالفعل والثالث انه غاية الخلاف
معتبرة بين المتضادين من كل جانب وههنا ليس من كثرة الا ويوجد اكثر منه واعترض على الوجه
الاول بان الوحدة والكثرة شانهما ايضا الابطال فكل منهما يبطل الاخر بان يحل في موضوعه فاذا
حل في موضوعه بطل الاخر ولا يجب ان يكون ابطال احد الضدين لضده كيف وقع وجه كان وعلى اي م
والجواب ان كلما كان له مبدا وعلة فكما ان وجوده بوجود ما هو مبداه القريب فكذلك
عدمه بعدمه او عدم شيء منه اذ لو بقي مبداه القريب كما كان فاستحال طريان العدم عليه فان
الكثرة انما يبطل ببطلان وحداتها ولا يبطل لذاتها بطلانا اوليا كما لم يوجد لذاتها وجودا

اوليا فان

فاذن لم يكون التنافي والتباطل بين الوحدة والكثرة اوليا وبالذات فلم يكون تضادهما
بل ان كان ولا بد فالتنافي حاصل بين الوحدة الطارية والوحدة الزايلة وذلك ايضا ليس
على وجه التضاد بينهما بل ان كان ولا بد فاما اولا فلان الضدين يجب ان يكونا على غاية التباعد
الامر بين الوحدة الطارية والوحدات الزايلة كذلك واما ثانيا فلان موضوع الضدين واحد
وليس الامر ههنا كذلك اذ ليس موضوع الوحدات الزايلة ولا موضوع شيء منها موضوع الوحدة
الطارية بل جزء موضوعه بحسب المسامحة لا بحسب الحقيقة فان جزئية الاجزاء المقدارية
من الشيء اذ الجزء الحقيقي ما يجامع كله والجزء المقداري اذا حصل بطل المسمى بالكل
لبطلان الاتصال الذي هو نحو وجوده والحاصل ان الوحدة ليست مبطلة للكثرة بالقصد الاول
بل بان يبطل اولا الوحدات التي تالفت الكثرة منها وببطلانها تبطل فلو كان تقابلهما تقابل
التضاد فهذا التضاد يجب ان يكون بين الوحدة الطارية والزايلة على ان ابطال الوحدة
الطارية للوحدة الزايلة ليس كابطال احد الضدين الاخر كالحرارة للبرودة لان الموضوع
هناك باق يتواردان عليه فقد علمت ان الوحدة مقومة الموضوع لانها عين الوجود
فاذا بطلت بطل الموضوع ووحدة الموضوع ايضا غير كافية في كونهما متضادين بل يجب ان
يكونا مع تعاقبهما على موضوع واحد متنافرين على غاية التباعد وليس هكذا حال الوحدة
مع الوحدة الاخرى ولا مع الكثرة لانها متقومة بها كما يجيء فللقايل ان يقول انه ليس
موضوع الواحد والكثرة واحد فان شرط المتضادين اه هذا احد الوجوه التي ذكرناها
اولا في نفي التضاد بين الوحدة والكثرة والذي ذكره الشيخ قبل هذا من نفي بقاء الموضوع
عند ابطال الوحدة الطارية الوحدة الزايلة كان من وجوه نفي التضاد بين الوحدة المبطلة للكثرة
والوحدة التي هي من اجزاء الكثرة واما المذكور ههنا فالغرض منه ايراد وجه اخر لنفي التضاد
بين الوحدة ونفس الكثرة التي تقابلها وهو ان شرط المتضادين ان يكون موضوع المتضادين
اذا كانا اثنين بالعدد واحدا بالعدد واذا كانا اثنين بالنوع كان واحدا بالنوع وعلى هذا
القياس في غيرها من اقسام الوحدة والكثرة التي تقابلها فالسواد والبياض الشخصيين

لا يجتمعان في موضوع واحد بالشخص ويجتمعان في موضوع واحد بالنوع فزيد مثلا يمتنع ان
يكون ابيض واسود والانسان المطلق يصح كونه ابيض واسود في فردين ولا توجد الوحدة بعينها
والكثرة بعينها في موضوع واحد بالعدد فالواحد الشخصي كزيد مثلا لا يمكن فرضها الكثرة الشخصية المقابلة
للوحدة الشخصية فيه فلو امكن فرض كون زيد اشخاصا متعددة كلها زيد لكذا المقابل الشخصي الواحد
بالاتصال لا يمكن فرض زوال الوحدة العددية وعروض الكثرة المقابلة لها اياه بان يجري ذلك
الماء بعينه مياها كل منها ذلك الماء بعينه اذ قد علمت ان الوحدة مشخصة لكل شيء هي بعينه
وجوده وتشخصه كما هو عندنا ومستلزم لها كما هو عند القوم فاما ما توهم من النقض بالهيولى
من جهة انها باقية عندهم في حال الوحدة والكثرة بعينها فيدفع بان الهيولى ليست في ذاتها موضوعة
للوحدة الاتصالية ولا الكثرة التي تقابلها فليست هي في ذاتها واحدة ولا كثيرة حتى يتعدد
بزوال احدهما عنه وطريان الاخر بل البرهان الدال على وجودها دل على ان وجودها وجود
مبهم هو قوة كل وجود ووحدتها التي لها في ذاتها وحدة مبهمة ناقصة لا يابى عن اجتماع
الاتصال والانفصال مع الوحدة والكثرة العددية من جهة الصور الجسمانية واما الاجسام
فليست كذلك بل كل منها وحدة عددية اذا بطلت بطلت ذاتها المشخصة وقوله يعلمنا ان
نعلم ما سلف لك حقيقة هذا وما فيه وعليها اشارة الى ما ذكره في المقالة السابعة من الفن
الثاني من المنطق وهي في التقابل ان من احكامها المذكورة فيها من تحقيق التضاد وكيفية
الموضوع فيه ووضع الشكوك التي ترد عليه وبيان الخواص التي للمتضادين فانه بالاطلاع على ذلك
يظهر وبين ان التقابل الذي بين الواحد والكثير ليس من صنف تقابل التضاد بالنظر
هل التقابل بينهما تقابل الصورة والعدم اه كيف يمكن ان يكون تقابل الوحدة والكثرة تقابل
الملكة والعدم بحيث الوحدة لعدم العدم هو عبارة عن لاكون شيء على ما من شأنه تفسيرا و
من شان نوعه او من شان جنسه ان يكون ذلك الشيء كما فصل في المنطق فيلزم عليه انه لو كان
ذلك العدم منهما هو الوحدة ان يجد الكل واحد وجها به صارت الوحدة فيه عدم الكثرة التي
من شانه او شان نوعه او جنسه ان يكون له وان كان العدم منهما هو الكثرة ان يجد لكل

كثيرة وجها اخر به صارت الكثرة فيها عدم الوحدة التي من شان تلك الاشياء او شان نوعها او
جنسها ان يتوحد تلك الوحدة وانما اقتصر الشيخ على النوع لان امكان الشخص غير محتمل ههنا ولعله
اراد بالنوع النوع الاضافي وان كل جنس هو نوع باعتبار ثم انه معلوم ان الامر ليس كذلك
في شيء منهما فان المراد من كون الشيء ممكنا ان يكون كذا بحسب نوعه او من شان نوعه ان يكون
كذا ان ذلك الشيء بعينه مما يمكن له من جهة نوعه ما تحقق في فرد اخر من النوع لان نوعه فقط
مما يمكن ان يصير كذا فاذا قلنا ان زيدا الاعمى مثلا من شان نوعه ان يكون بصيرا معناه ان زيدا
بخصوصه له امكان البصر من جهة كونه انسانا وليست الوحدة والكثرة من هذا القبيل فان الواحد
الشخصي مثلا يستحيل ان يصير اشخاصا ولا يمكن ذلك لا من جهة تشخصه ولا من جهة نوعه
ولا من جهة من الجهات وكذا الاشخاص الكثيرة لا يمكن ان تصير شخصا واحدا بشيء من الاسباب
وكذا الحال في ساير اقسام الوحدة ومقابلاتها من الكثرات الوجه الثاني ان في تقابل
العدم والملكة لابد ان يكون احد المتقابلين وجوديا والاخر عدم ملكة له اذ استحالة ان يكون
شيئان كل منهما عدما للاخر فاذن لابد ان يكون اما الوحدة واما الكثرة امرا معقولا قائما
بذاته وهو الملكة والاخر الذي هو عدمه امرا غير معقول بنفسه ولا ثابتا بذاته اذ الاعدام
لا يعقل ولا يعرف الا بالملكات لانها اعدام مضافة ليست اعداما مطلقة فقوم من القدماء
الذين جعلوا تقابلهما من العدم والملكة جعلوا الوحدة من حيز الملكة والكثرة من حيز العدم
وعندهم ان هذا التقابل اول المضادة بين الاشياء واطلاق التضاد على هذا التقابل
بناء على اصطلاحهم في عدم اشتراط كون المتضادين وجوديين البتة فانهم رتبوا تحت
الملكة الصورة ومقابلها العدمي هي المادة والخير وعدمه الشر والفرد وعدمه الزوج و
النهاية وعدمها اللانهاية واليمين وعدمه اليسار والنور والظلمة والساكن والمستقيم والمربع
والعلم والذكر وعدمها الظلمة والمتحرك والمنحني والمستطيل والجهل والانثى وامثال
تحت الوحدة اولى بان يكون عدما وذلك لانه جعل الوحدة بعدم الانقسام والكثرة بقبول
التجزية وهذا الوجه ليس بشيء اما اولا فلانك قد عرفت ان الاحد والوحدة كالاحد الوجود

بل هي غير مفتقرة الى تعريف لانها اعرف الاشياء بحسب المفهوم والذي ذكره من عدم الانفكاك
لوازم من لوازمها ويجوز ان يكون المفهوم الحقيقي لوازم سلبيه واما ثانيا فلما سيظهر ان
حقيقة الوحدة والوجود واحد بالذات وانما التغاير بينهما في المفهوم واما ثالثا فلو ان الشيخ
قايل صريحا بان الاتصال الحقيقي الذي للجسم امر وجودي وهو ضرب من ضروب الوحدة
بل الحق ان الوحدة والكثرة كلاهما وجوديان والوجود في الوحدة اقوى وفي الكثرة اضعف
وبعض الوحدات حاله كثرة بانها كوحدة الباري جل اسمه والتي بانها كثرة ليست تلك
الكثرة هي عدمها بل قد يلزم عدمها كما في زوال الاتصال بالقسمة وقد لا يلزم كما في عدم زيد
وبالجملة ليس شيء من الوحدة والكثرة عدما للاخر اما الكثرة فلما ذكره من انها يتالف من الوحدة
وتتقوم بها وعدم الشيء يمتنع ان يتقوم به وكيف يتصور ان يكون الملكة موجودة في العدم
كبصر يوجد في العمى وحركة توجد في السكون حتى يكون عدة ابصار يحصل من اجتماعها عمى او
عدة حركات تحصل من اجتماعها السكون واما الوحدة فلو لم يلزم من كونها عدما من حصول
الملكة من تركيب اعدامها فاذا لم يجز كون الوحدة عدما للكثرة ولا كون الكثرة عدما للوحدة
فلم يجز ان يكون بينهما تقابل العدم والملكة ولا ايضا تقابل التناقض فان ما كان من التناقض
بين الالفاظ ومفهوماتها اللغوية بان يكون احد المتقابلين سلبا صريحا للاخر كزيد وسلبه
قايم وليس زيد بقايم فظاهر ان ذلك الاعتبار غير ما هو ههنا اذ ليس شيء من الوحدة والكثرة
مفهومه مفهوم السلب للاخر وما كان منه بين الامور فهو ليس جنسا يقابل العدم والملكة
بل هو بعينه هذا التقابل لان السلب والايجاب اذا نسبا الى موضوع خاص كانا عدما وملكة
بازاء الايجاب والعدم بازاء السلب وقد علمت استحالة كونهما كذلك في الوحدة والكثرة كما سلف
فلتنظر انه هل التقابل بينهما تقابل المضاف فنقول ليس يمكن ان بين الوحدة والكثرة في
ذاتيهما تقابل المضاف وذلك لان الكثرة انما يريد نفي كون الوحدة والكثرة مما بينهما تقابل
التضايف بالذات وقد ظن بعضهم انهما متقابلين تقابل المتضايفين واحتج بان الوحدة
من حيث هي وحدة علة والكثرة معلولها وهذا خطاء بوجوه احدها ان الوحدة والكثرة

ليستا نفس المتضايفين ولا ماهية شيء منهما معقولة بالقياس الى الاخرى والمضاف هو الذي
لا تعقل ماهيته الا منسوبة الى الغير فان قلت اليست الكثرة هي نفس المركب من الوحدات ولا
يعقل مفهوم المركب الا مقيسا الى ما يتركب عنه قلنا ليس الامر كما ظننت فان الكثرة وان كانت
في ذاتها مركبة عن الوحدات لكن ليس معناها بعينه معنى المركب من الوحدات ليكونا لفظين
مترادفين فالكثرة وان كانت كثرة بسبب الوحدة الا انها غير معقولة بالقياس اليها وفرق
بين كون شيء بسبب الشيء وبين كونه مقيسا اليه ثم لا يخفى عليك ان الوحدة التي يبطلها
الكثرة الحادثة ويناقضها ليست علة للكثرة المبطلة بل انما هي كاينة متقومة بوحدة اخرى
من نوعها ثم ان الكثرة وان كانت في ذاتها من الوحدة وكونها من الوحدة نفس كونها معلولة
لها الا ان مفهوم الكثرة غير مفهوم المعلولية والاضافة انما هي لها من حيث هي كثرة والمعلولية
من لوازم الكثرة لا نفسها وكذا التركب من الوحدة او الحصول منها فان قلت اليست الكثرة
نفسها معقولة بالقياس الى العلة قلنا ليس الكلام ههنا في الكثرة التي هي من جنس المضاف
بل المبحوث عنه الكثرة الحقيقية الشاملة للقليل والكثير وقد عرفت الفرق بينهما وثانيها ان
من خاصته تقابل التضايف الانعكاس في التعقل من الجانبين فلو كانت الوحدة والكثرة
متضايفين لكان كما يعقل الكثرة بالقياس الى الوحدة كانت الوحدة ايضا غير معقولة بالعكس
الماهية الا بالقياس الى الكثرة على شرط انعكاس المتضايفين في التعقل وليس بينهما كذلك
وثالثها ان من شرط المتضايفين التلازم في الوجود فكان اللازم من كونهما متضايفين
بالماهية ان لا يوجد وحدة الا مع كثرة على شرط انعكاس المتضايفين في اللزوم وليس
الامر بينهما كذلك لانهما ليستا متكافئين في الوجود فليستا متضايفين في الماهية قال فاذ قد
تلخص جميع هذا فبالحرى ان نجزم انه لا تقابل بينهما في ذاتيهما ولكن يلحقهما تقابل لاجل ما نبين
بين انه ليس بين ماهية الوحدة وماهية الكثرة تقابل بوجه من وجوه التقابل لكنا نجد انهما لا يمكن
اجتماعهما فلا بد ان يعرضهما نحو من التقابل من جهة امر عارض وذلك هو ان الوحدة من حيث
هي مكيال تقابل الكثرة من حيث مكيل وليس كون وحدة الشيء وكونه مكيالا واحدا

المهية ولا ايضا كون الشي كثيرا او كونه مكيالا بهيئة واحدة ومعنى واحد بل الفرق حاصل
بين المعنيين والا لكان من عقل واحدا عقل كونه مكيالا ومن عقل كثيرا كان عقله للكثير
بعينه عقلا للمكيال وليس كذلك فاذن قد يعرض للوحدة او للشي بواسطتها انه واحد ان
يكون مكيالا ويعرض للكثير او للاشياء الكثيرة ان يكون مكيله كما عرض للوحدة انها علة
وللكثرة انها معلولة فيكون التقابل بينهما من جهة اضافة عارضة لهما لكن يجب ان يكون هذه
الوحدة الاضافية من كل شي التي هي المكيال له من جنس ذلك الشي فان المكيال كالمساحة والعد
عبارة عن استعلام كمية شي بالمقايسة الى ما هو من جنسه فلا بد من المجانسة بينهما والا
لا ستحال هذا الاستعلام كما اذا حاول احد ان يستعلم مقدار جسم بامتداد خطي او
مقدار زماني بمقدار قار فذلك غير ممكن لفقد المجانسة فالواحد والمكيال في الخطوط خط
وفي السطوح سطح وفي الاجسام جسم وكذا في غير ذلك من الازمنة والحركات والزوايا
والاوزان والاثقال والكلمات والحروف والاصوات والاشعار بل الانفاس وغيرها
واعلم ان الخط المستقيم والمنحني جنسان مختلفان لا يمكن كيل احدهما بالاخر الا على سبيل
التقريب لا التحقيق وما قيل ان الدائرة ثلثة امثال المربع لقطرها وكذا حكمهم بان مربع
القطر مساو لنصف قطره تام تقريبي وكذا الحكم السطح المستوي والسطح المستدير
لانهما جنسان منه وكذا انحاء الاستدارات في الخطوط والسطوح توجب اختلافا في
الجنس ولكل منها انواع مختلفة من جهة عظمها وصغرها وايضا ينبغي ان يجتهد في مكيال
كل جنس بان يكون اصغر ما يمكن فيه ليكون ابعد من التفاوت واقرب الى الانضباط ثم
الوحدة اذا كانت بالطبع فهي اولى بالاعتبار والغرض منها اذا كانت بالوضع كالجوزة الواحدة
والحيوان الواحد واذا اعتبرت الوحدة لشي مكان الكثير الذي بازائه هو ما اذا عدمن
اجتماع امثاله وما نقص عنه لا يكون واحدا بتمامه بهذا المعنى بل كثيرا وجزءا من واحد او
بتمامه وجزء الواحد من حيث هو جزء ولا يكون واحدا تاما سواء كانت وحدته طبيعية او
وضعية مثلا اذا فرضت العشرة واحدا بكال به عدد اخر كما يقال مثلا كانت المائتان

عشرين في هذا الاعتبار ولم يكن الواحد الذي هو جزء العشرة واحدا بل عشر الواحد بل الخمسة
منها خمسة بل نصفا الواحد ولا الاثنين منها اثنين بل خمسا الواحد وعلى هذا القياس في كل ما يجعل
واحدا وينبغي ايضا ان يجعل الواحد المكيال من اعرف الاشياء في ذلك الجنس المكيال كالشبر
مثلا في الخطوط ومربعه في السطوح ومكعبه في المجسمات وفي الحركات حركات معلومة القدر
التي لا يختلف قدرها وحالها ولا ايضا حال ما هي واحدة منها من الحركات التي تكال بها ولا توجد
بها في الحركات الغير الطبيعية كالحركات النفسانية الحيوانات الارضية والنباتات والحركات
حركة بهذه الصفة حتى تقدر بها غيرها من الحركات بل تقيس تلك الحركات يمكن ان لا تقدر
بواحدة مخصوصة منها لعدم امتدادها منتظمة متشابهة الازمنة فالحركة التي تقدر ويكال
ساير الحركات ينبغي ان يكون طبيعية اي صادرة عن مبدا فعل ذاتي وصفة ذاتية سواء كان
ذا شعور او لا ثم انك قد علمت ان المجانسة شرط بين المكيل والمكيال فتقدير الحركات
المختلفة الاجناس بحركة واحدة انما يصح من جهة مقاديرها الزمانية فالازمنة متشابهة
في الكل فالحركة التي تقدر بها ساير الحركات ينبغي ان يكون اقلها مقدارا حركة اعني الزمان
له اقلها مقدارا مسافة لان ذلك غير متفق في الكل والتي هي اقلها زمانا هي الحركات
الفلكية واقل الحركات الفلكية زمانا هو حركة الجرم الاقصى التي هي اسرع الحركات
على الاطلاق فهي اخرى بان يكون الواحد فيها كالدورة مكيالا للحركات والمتحركات
لوجوه منها ان الواحد منها اقل زمانا ومنها ان الواحد منها مضبوط القدر بالطبيعة
من غير اختلاف ولا امكان اختلاف بان تزداد عليه او ينقص منه ومنها انها اظهر
الحركات في نفسها لما يظهر بها من طلوع الكواكب سيما الشمس وغروبها ومنها ان صغر
مقدار الواحد منها يعلم برهنة من غير اشتطاط لسرعة العود الواقع فيه وقصر زمان
التجدد فهي في كل يوم بليلة تتم دورة من الفلك الاقصى فهي قريبة الى الوجود وقريبة
الى المعرفة والشهود وقريبة الى ان تجزى ويحصل منها جزء يفرض ايضا واحدا يكال به ما هو
من جنسه كجزئها بحركات الساعات فيكال بحركة ساعة حركات غيرها من الازمنة وبساعة هذه

بحركة مساحات غيرها من الحركات وهذا بخلاف غيرها من الحركات الفلكية معهودا بها فان دار عها الذي لكرة القمر يتم دورة في سبعة وعشرين يوما تقريبا وابطاها وهي التي لكرة الثوابت يتم دورة في مدة خمس وعشرين الف سنة وذكرها وجدها المتاخرون والذي كان وجده القدما ستون الف سنة فليست الدورة الواحدة منها قريبة الوجود ولا قريبة الظهور عالوجدان ولا قريبة حصول التجربة فلو جعلت دورة منها او جزء من تلك الدورة واحدا مفروضا يكال به ساير الحركات واز منها يلزم ان يكون المكيل اصغر واقل من المكيال وان يكون المكيل واسرع تحققا وانقضاء ووجودا من المكيال والامر يجب ان يكون بالعكس من هذا ثم انه لو فرضت في الحركات حركة واحدة من جهة المسافة لحركة فرسخ وجعلت مقياسا لساير الحركات كان شيئا خارجا عن مسلك الطبيعة وبعيدا عن الاستعمال وغير واقع موقع الفرض الاول اذا الفرض الاولى وحدة الحركات وحدتها التي من قبل الزمان لان وجودها تدريجية فكذا وحدتها وكثرتها بالذات انما الثان من جهة الزمان لا من جهة المسافة قوله واما في الاثقال متعرض ثقل درهم ودينار واحدا ايضا قد علم ان الاجناس المختلفة يكون مقاييسه بعضها الى بعض والكيال بعضها ببعض من جهة معنى واحد فيها فالاجسام الثقيلة مع اختلاف اجناسها يقاس ويوزن بعضها بالبعض اي بما يفرض فيها واحدا من جهة الثقل كثقل درهم او دينار وما يشبه فاشار الى ان المفروض مكيالا في كل جنس ينبغي ان يكون اقلها كثرة واكثرها من ذلك الجنس معنى وكذا في الاثقال انما يقال له الصنجة الموقوف من هذا القبيل قال وفي ابعاد الموسيقى الانحاة التي هي ربع طنيني وما يجري مجراها من الابعاد الصغار اعلم ان الصوت ما يعرض له مقدار معين من الزمان بحسب طول المدة مكثه وقصرها فيعرض للاصوات بعضها الى بعض نسبة مقدارية او عددية من جهة مقاطعها او زمن مكثها ويقال لها النغمات وللابعاد وصناعة الموسيقى تشتمل على جزئين احدهما يسمى علم التاليف موضوعه النغم ويبحث في اتفاقها وتنافرها والثاني علم الايقاع وموضوعه الازمنة المتخللة بين النغم والنقرات المنتقل فيها بعضها الى بعض ونظر في حالة وزنها وخروجها عنه فالنغمة عبارة عن صوت لابث على حد من الحدة والثقل مقدارا

من

من الزمان والبعد الذي بالكل وهو ما يكون نسبة احدى النغمتين فيه الى الاخرى نسبة الضعف والثاني البعد الذي بالخمس وهو ما يكون احديهما فيه مثلا ونصفا للاخرى كنسبة ثلثة الى اثنين الثالث البعد الذي بالاربع وهو ما يكون احديهما فيه مثلا وثلثا للاخرى كنسبة الاربعة الى الثلثة الرابع البعد الطنيني وهو الذي نسبة احديهما فيه الى الاخرى كمثل وثمن لها كنسبة التسعة الى الثمانية والخامس بعد نسبة احديهما فيه الى الاخرى نسبة المثل وثلث خمس الشي اليه كنسبة ستة عشر الى خمسة عشر والسادس بعد نسبة احديهما الى الاخرى نغمة كنسبة العشرين الى التسعة عشر اي نسبة مثل الشي وجزء من تسعة عشر جزء اليه والسابع بعد نسبتهما فيه كنسبة الشي الى اربعة وهي نسبة الاربعة الى الواحد ويقال له البعد الذي بالكل مرتين والثامن بعد نسبتهما فيه مثل الشي وثلثيه اليه كنسبة الثمانية الى الثلثة والتاسع بعد نسبتهما فيه نسبة الشي الى ثلثه ويقال له بعد ذي الكل والخمس فهذه الابعاد والنغمات بعضها اصغر من بعض فيكال ويوزن بالصغير منها الكبير فمن جملة الاصوات الصغار هي النغمة المسماة بالارخاء يكال به البعد المسمى بالطنيني لانها ربعه قال ومن الاصوات الحرف المصوت أه حروف المد ويقال لها حروف اللين كالالف والواو والياء وقد يكون ممدودا وقد يكون مقصورا والمقصور منه لصغر زمانه صالح لان يقاس به اوزان الحروف والكلمات في الاشعار وغيرها دون الممدود منه وكذا الحرف الساكن يصلح لذلك دون المتحرك لان الحركة بمنزلة حرف فالحرف المتحرك زمانه ضعف زمان الحرف الساكن ولهذا عد في الوزن بمنزلة حرفين والحرف كيفية عارضة للصوت بل هو الصوت المكيف بتلك الكيفية فقد يكون صوت مجرد عن الحرف وقد يكون اشباهه ووجده باعتبار المقاطع التي بمنزلة حدود المقادير فاقصرها مقطعا يفرض واحد يقاس به التفاوت بين الاصوات والحروف وقوله او مقطع مقصورا اراد به ما يستعمل في العروض من مقطعات الاوزان قال وليس يجب ان يكون واحد من هذه الاوضاع واقعا بالضرورة بل قد يقع بالفرض ويمكن ان يفرض الواحد من كل باب ما هو ازيد وانقص ما فرض الى ان يجب ان يكون المفروض واحدا من كل جنس امرا موجودا فيه بالفعل بل يجوز ان يكون جزءا مفروضا كاجزاء الزمان والحركة وغيرها من المقادير

والمقدرات وكذا يجوز ان يكون المفروض واحدا من كل باب ما هو كثرة في نفسه كما يجعل العشرة
في الالف واحدا مفروضا ويقاس بها كثرة الاعشار الموجودة فيه ويجوز ايضا ان يكون ذلك
الواحد اقل او اكثر او اصغر او اكبر مما فرض كما يجعل بدل العشرة العشرين والخمسة في مثالنا هذا
وكما يجعل بدل الذراع في مساحة سطح الباع او الشبر قال ومع هذا فليس يجب اذا كان
في هذا الاشياء واحد مفروض ان يكال به جميع ما هو من ذلك الجنس فانه يجوز ان اه اعلم
ان النسبة بين المقدارين قد يكون عددية وقد يكون صمية والاولى هي التي توجد بين مقدارين
يوجد لهما عاد مشترك ويقال لهما المتشاركان والثانية هي التي توجد بين مقدارين لا يوجد
جزء مشترك اي لا يوجد لهما شيء اذا اسقط من كل منهما مرة بعد اخرى لم يبق منه شيء ويقال
لهما المتباينان وهذه النسبة مختصة بالكميات المتصلة سواء كانت بالذات او بالعرض
في الاعداد ينتهي كلها الى الواحد والواحد عاد للجميع والبرهان يقوم على وجودها في
قان نسبة قطر المربع الى ضلعه هذه النسبة اذا تقرر هذا فقد علم ان احد الخطين اذا كان
مباينا للاخر فلا يمكن وجود خط مفروض يعد كل واحد منهما وكذلك السطحان المتباينان
لا يمكن عد احدهما وكيله ما يعد ويكال به الاخر وكذلك الجسمان المتباينان لا يوجد
مجسم يكال به كل منهما ثم انه مع قطع النظر عن تحقق هذه المباينة بين الاشياء ليس بواجب
ان يكون مكيالا بعضها غير مكيال الاخر اذ في المتباينان التي هي من جنس لا بد ان يكون
كل منها غير مكيال الاخر فالواحد المفروض في قطر المربع مثلا الذي يعده لا يمكن ان يكون
عاد الضلع بل لا بد لعد ضلعه من واحد مفروض اخر في السطوح المتباينة والاجسام
المتباينة وهذا التباين كما يجوز ان يوجد في المقادير يجوز ان يوجد في الحركات والازمنة
وبالجملة في كل ما له كمية اتصالية سواء كانت بالذات او بالعرض كالانغام والاصوات و
وغيرها كما علم في التعليميات سيما الهندسة والموسيقى فاذن يجوز ان يكون الوحدات
المتباينة الموجودة او المفروضة في كل جنس كثيرة كثرة لا تحصى فلما جاز ان يكون المتباينات
من كل جنس لا ينتهي الى حد واحد فجاز ان يكون مكيال المقدار في جنس بحيث توجد منها

كثيرة غير محصورة بالفعل من ذلك الجنس او غير متناهية بالقوة لا يصلح لان يكال بذلك المكيال
ولا اثنان منها يكالان بمكيال واحد موجود او مفروض كما جاز الاشتراك ايضا بين مقادير
محصورة ولا متناهية بالقوة بان يوجد او يفرض للجميع عاد مشترك واحد قال ولما كان المكيال
يعرف به الكيل عند العلم والحس كالمكاييل الاشياء كما كانت حقيقة الميزان والقياس وكان
معناه بالعرف بحال ما هو من جنسه من كل باب سواء كان من باب الكميات او الكيفيات
او النسب والاضافات او القوى والملكات اذ ما من شيء محسوس او معقول الا ويعرض من
جنسه واحد وكثير ولو بحسب الفرض والاعتبار فعلى هذا كل قاعدة كلية يصح ان يقال انها
مكيال لتعرف حال الجزئيات المندرجة تحتها فالمنطق مكيال للافكار يوزن بها ويعرف
صحيحها من فاسدها وقوانينها كالبرهان من ضعيفها كالخطابة والعروض ان يعرف بها كيفية
الاعراب والبناء والعروض ميزان يوزن بها احوال الاشعار والمسجعات من حيث مقاديرها
كلماتها وحروفها فاذن العلم والحس ايضا كالموازين والمكاييل للمعلومات والمحسوسات اذ المراد
بهما الصورة المطابقة للشيء الخارجي وتلك الصورة سواء كانت المحسوسات او المعقولات غير معلومة
بالحس الا انها ما يعرف بها الاشياء الخارجة التي من جنسها فهي معروفة بالذات لا بحس ولا
اخرى وغيرها معروفة بها فحرى ان يقال لها الميزان ومن قال الانسان مكيال كل شيء فقوله
صحيح ان احد بها انه لم يحس والعلم فبالحس يدرك المحسوسات وبالعلم يدرك المعقولات
ثانيها ان الانسان عالم صغير فيه من كل شيء انموذج مطابق له وشرح ذلك بما يطول فيعقل الذات
المعقولات وثالثها بوهمه الموهومات ويتخيل التخيلات ويسمع المسموعات ويبصر المبصرات
وهكذا بكل جزء من اجزاء نفسه وبدنه وبكل قوة من قوى عقله وحسه وطبعه يدرك نوعا من
انواع الموجودات من لدن اعلى العالم الى اسفله واما قوله وبالحرى ان يكون العلم والحس مكيلين
بالمعلوم والمحسوس وان يكون ذلك اصلا له لكن قد يقع ان يكال المكيال ايضا بالمكيل فوجهه
ان للاشياء المعلومة والمحسوسة وجودا ثابتا في انفسها سواء علمها او احس بها احد ام لا فهي
في الثبوت والتحقق والعلم والحس تابعان له فاذن الاصل في سواهما ان يكون الاشياء الخارجية

الموازين يعرف بها حال العلوم والادراكات لكن قد يقع ان يعرف المكيال بالمكيل اذا اتفق ان يكون
المكيال مجهولا والمكيل معروفا بوجه اخر فكذلك قد يحصل للانسان تصور ادراكية او لا يعرف بها كثيرا
من المجهولات ونطلع عليها بوسيلة ما عنده من الصور العلمية والحسية واعلم ان ما ذكره من كون
المعلوم او المحسوس اصلا والعلم والحس تابعا هو حال الانسان في ابتداء الامر واما حاله في
الانتهاء عند الكمال وحال كثير من النفوس العالية الفلكية فالعلم والحس هناك يكونان اصلا
مقدما بالذات على المعلوم والمحسوس فان الفلك يتخيل الاشياء اولا فيقع على حسب تصورها كما ان
الانسان الكامل او السعيد في النشاة الثانية يكون تصوره لكل شئ سبب وجوده والمشتهاة
الصفي الخيال تابع لشهوة الانسان كما حققناه واوضحنا سبيله في علم المعاد قال فكذا يجب ان
يتصور الحال في مقابلة الوحدة والكثرة اي يجب ان يعتقد ان التقابل بينهما ليس باعتبار جوهرهما
لها بحسب الماهية بل لامر عارض لهما وهو من جهة الاضافة العارضة لهما وتلك الاضافة هي المكيلية
والمكيالية او العلية والمعلولية وههنا دقيقة وهي انه لشبهة ان يكون اصل التقابل الواقع
بين الوحدة والكثرة منشاءه ما يكون في الوحدة الاتصالية ومقابلها من الانقسام فاذا انقسم
واحد متصل وحصلت له كثرة متألفة من الوحدات فهناك وحدتان وحدة تقابلها الكثرة
ووحدة اخرى تحط عن اخرى هي من اجزاء تلك الكثرة فالتي تقابلها الكثرة وتبطل بها غير التي
هي مكيالها وعلتها وجزؤها لكن التقابل ايضا لما صح ان يقع جزء الكثرة وبجزء صح ان يقع مقابلا
لكثرة صح اطلاق القول بان الوحدة مقابلة للكثرة تقابل المكيال والمكيل قال وقد يشكل حال
الاعظم والاصغر كيف يتقابلان وكيف تقابلان المساواة اه منشأ هذا الاشكال ان التقابل
لا يقع الا بين شيئين ونسبة التضاعف لا يكون لشئ الا بالقياس الى واحد فالشئ الواحد لا يكون
له مقابلان والمضاف الواحد لا يكون طرفان متضايفان وههنا وقع المساوي مقابلا لكل
من الاعظم والاصغر مقابلا للآخر والمساوي وكذا الحال في التقدم والتأخر والمعية نقل بعضهم
في دفع هذا الاشكال انه ليس يجب حيث كان اعظم واصغر ان يوجد بينهما مساو وهذا الظن باطل
لو وجد لم يرد لعل هذا الظان توهم ان وجود المساوي ابدا ان يتحقق بين الاعظم والاصغر فاذا لم يكن بينهما

شئ كما بين الواحد والاثنين او بين الاثنين والثلثة فلم يكن هناك مساو ومع ذلك فانه يوجد في
المقادير المتصلة ما هو اعم من المساوي كما علمته في العلم الطبيعي فالصواب ان يقال ان
ان لكل واحد من هذه الثلثة اعني الاعظم مثلا له مقابل وجودي مقابلة المضائف والاصغر
والمساوي له مقابل واحد اولا وبالذات ولو من جهتين وله مقابلان بالعرض من جهة واحدة
فالاعظم مثلا له مقابل وجودي مقابلة المضاف وهو الاصغر ومقابل عدمي مقابلة العدم
والملكة وللاعظم ويندرج تحته المساوي والاصغر فهما مقابلان للاعظم مقابلة غير اولية
بل لامر لازم لهما لزوم العارض لا لزوم الجنس اذ الامر العدمي لا يكون جنسا لامور محصلة معقولة
بذاتها وكذا المساوي له مقابل واحد من جهة الاضافة وهو المساوي الاخر ومقابل واحد
اخر من جهة العدم وهو غير المساوي ويندرج تحت الاعظم والاصغر لكونه لازما لهما وكذا
القياس في الاصغر واذا علمت الحال في هذه الثلثة علمت في المقدم والمتاخر والمع فصل
في الكيفيات اعراض لما فرغ من مباحث الكميات واحوالها واحوال اقسامها واثبات وجود
كل جسم من اقسامها الاولية وعرضية شرع في البحث عن احوال الكيفيات لان الكيفيات لها تقدم
في رتبة الوجود وهي بالقياس الى الاعراض السبعة النسبية كالاصل لحقها التقدم على
غيرها من المقولات ثم انك قد ذكر الشيخ في قاطيغورياس تعريف الكيف وقسمها الى الاقسام
الاربعة وذكر هناك نقوض وايرادات ونقضات يطول ذكرها ههنا والذي لابد في
هذا المقام ان يعلم ان المشهور في تعريف الكيفية انها هيئة قارة لا يوجب تصورها تصور
خارج عنها وعن حاملها ولا تقتضي قسمة ولا نسبة اولا وكما ينبغي ان يعلم ان لا سبيل الى تعريف
الاجناس العالية الا بالرسوم الناقصة اذ لا يتصور لها جنس وهو ظاهر ولا فصل لان التركيب
من الفصلين المتساويين مما ابطلناه وعلى تقدير جوازه غير معلوم التحقق ولم يظهر للكيف
خاصية لازمة شاملة الا المفهوم المركب من العرضية والمغايرة للكم والاعراض النسبية فهذا
التعريف له تعريف للشئ بما يساويه في المعرفة والجهالة او اخفى منه لان الاجناس العالية ليس بعضها
اجلى من بعض ولو جاز ذلك لكان سائر المقولات اولى بذلك لان الامور النسبية لا يعرف الا بعد

في الكيفيات وفيه

معروضاتها التي هي الكيفيات والكميات ولهذا عدلوا عن ذكر كل من الكم والاعراض النسبية الى
ذكر خاصة التي هي اجلى فذكروا هذا التعريف المشهور فكونها قارة يميزها عن ان يفعل وان
ينفعل وكونها لا يوجب تصورها تصور غيرها عن المضاف والاين والمتى والملك وكونها غير مقتضية
للقسمة تميزها عن الكم وكونها غير مقتضية للقسمة في اجزاء حاملها عن الوضع وفيه مواضع
احدها ان المفهوم من مقولة ان يفعل هو تأثير الشئ في شئ وذلك الشئ في ذاته اما متغير او
ثابت كان ثابتا كانت هو تأثيرا ايضا ثابتة لانها من لوازم المبدأ المؤثر ولازم الثابت ثابت فقولنا
هيئة قارة لا يفيد الاحتراز عنها وان كان متغيرا لم يكن المؤثرية حكما زائدا على ذاته بل يكون من
من الصفات الذاتية لها فان المؤثرية المتغير كمؤثرية الثابت امر عقلي كسائر الاضافات التابعة للذوات
فلا حاجة الى الاحتراز عنها بقيد اخر وكذا الكلام في مفهوم ان ينفعل وثانيها ان نحو الكم لا يوجب
تصورها تصور شئ خارج عنها وعن حاملها بقيد الاحتراز عن دخولها تحت المقولتين فلم يكن الى
ذكر القارة حاجة في الاحتراز عنها فان قيل لاحترزنا به عن الزمان الخارج بقيد عدم القسمة مع سائر
الكميات لانه يقتضي قسمة حاملة وهو الحركة وثالثها ان الصوت من مقولة الكيف لعدم دخوله
تحت غيرها ولا تحت الحركة كما هو راي المحصلين لكنه هيئة غير مجتمعة في الوجود لانه ليس
ولا له محلول الحركة ومحلول غير القار ورابعها ان التعريف صادق على الوحدة والنقطة لا يخفى
كل منهما يوجب تصوره تصور شئ اخر لان الوحدة يلزمها عدم الانقسام والنقطة يلزمها
نهاية الخط لانا نقول ان كان النقض بها الكيف بانه لا يلزم من تصوره تصور شئ اخر فعلى الكم
الكيف مخرج عنه اذ لا يمكن تصور الاستقامة والانحناء الا في المقدار وان لم يرد ذلك بل
لا يلزم من تعقله تعقل شئ خارج عن محله فقد توجه الاشكال فيهما وخامسها ان الادراك
والعلم والقدرة والشهوة والغضب وسائر الاخلاق النفسانية لا يمكن تصورها الا بتصور
متعلقاتها من المدرك والمعلوم والمقدور والمشتهى والمغضوب عليه فما ذكر كل من هذه الامور
لا يقتضي تصوره تصور الغير ولكن تصورها سابق على تصور متعلقاتها بخلاف النسب والاضافات
قلنا هذا الفرق صحيح الا ان عبارة التعريف لا يفيده الا ان يقرر بالاولية مطلوبا والثانية

وح لا يلزم هذه القراءة لتمام الرسم وسادسها هب انا حملناه عبارة التعريف ما لا يوجب تصوره
تصور غيره على ما لا يكون تصوره معلولا لتصور غيره فمع ذلك لا يطرد في الاشكال كالتربيع
والتثليث وخواص الاعداد كالجذرية والمكعبية مع انها معدودة من انواع الكيف و
ان الهيئة لفظ مشترك بين امور فيقال هيئة الوجود وهيئة الاستقلال والاستقرار ويقال
هيئة الجوهرية والعرضية ويقال هيئة الجلوس والاضطجاع ويقال هيئة الثابتة والتا
وليس لها معنى جامع والاجتناب عن مثل هذه الالفاظ لازم ويمكن الجواب عن اكثر هذه
الايرادات لكن الاقرب ان يقال هي عرض لا يتوقف تصوره على تصور غيره ولا يقتضي القسمة
واللاقسمة في محله اقتضاء اوليا فبالعرض خرج البارى والجواهر وبالذي لا يتوقف تصوره
على تصور غيره خرجت الاعراض النسبية فان تصورها انما متوقفة على تصور امر اخرى بخلاف الكيفيات
فانه يلزم من تصورها تصور غيرها لا بالعكس ويدخل فيه الصوت وبقولنا لا يقتضي القسمة
واللاقسمة خرج الكم والوحدة والنقطة وبقولنا لا يقتضي القسمة اقتضاء اوليا بل بواسطة
المعلوم واما تقسيمها الى انواع فيحصر بالاستقراء لخارجية المحسوسات والنفسانيات المختصة
بالكميات والاستعدادات والمعول في الحصر على الاستقراء وربما يتبين الحصر بصورة المنع
تحصل بحسب اختلاف التعبير عن الاقسام بما لها من الخواص طرق متعددة في التقسيم لكن
لكن في كل من تلك الطرق يبقى الشق الاخير معنى غير محصل يحتمل اقساما اخر لان كلا منها
ان يقال ان الكيفيات ان كان كذا فهو القسم الاول والا فان كان كذا فهو الثاني والا فان كان
كذا فهو الثالث والا فهو الرابع والمنع في الاخير فلا يصلح المذكور الا وجه الضبط لما علم
على ان بعض الخواص ما فيه خفاء كتعبير الامام بعضهم الرازي عن الكيفيات النفسانية بالكا
وتعبير الشيخ عنها بالا يتعلق بالاجسام وعن الاستعدادية بالمختص بالجسم من حيث الطبيعة
وعن المحسوسات بما يكون فعله بطريق التشبه اي جعل الغير شبيها كالحرارة تجعل المجاور حارا
والسواد يلحق يجعله اي يشابهه على الحس ولخيال الا كالثقل فان فعله في الغير التحريك لا الثقل قال
الرازي وهذا التصريح منه باخراج الثقل والخفة من المحسوسات مع تصريحه في موضع اخر من الشفا

انها من هذه الباب اقول وفيه تحقيق ذكرناها من الاسفار وذكر في موضع اخر انه لو شبّه بالبحر الذي هاج
الا الرطب يجعل غيره رطبا واليابس يجعل غيره يابسا وكتغييره عن المختصة بالكميات باستعلوها ونجم
من حيث الكمية قال الرازي وهذا التقسيم الكيفية المختصة بالعدد يعني من جهة انها تتعلق بالمقادير
ويمكن دفعه بما سبق من التحقيق ان العدد بالمعنى الذي هو الكم لا يعرض المفارقات المحضة والكثرة
يعرض النفوس فهو من جهة الابدان اما الطرق المذكورة في بيان انحصارها فمنها ما اختاره الرازي
في مباحث المشرقية وهو ان الكيفية اما مختصة بالكميات كالاستدارة والتربيع والزوجية والفردية
او لا وهي اما محسوسة او لا والمحسوسة تسمى انفعالات وانفعاليات باعتبار سرعة الزوال وبطوئه
وغير المحسوسة اما استعداد نحو الكمال او لا فالاول يسمى بالقوة ان كان استعدادا نحو اللاانفعال
واللاقوة وهيئا طبيعيا ان كان استعدادا شديدا نحو الانفعال والثاني يسمى حالا ان كان سريع
الزوال كغضب الحليم وملكة ان كان بطيء الزوال كالحلم وهذا التقسيم الذي ذكره ومن الجائز وجود
كيفية جسمانية غير مختصة بالكم ولا محسوسة ولا استعدادية فلا يجزم بان ما يكون كذلك لا بد وان
يكون كيفية نفسانية لانه دعوى بلا دليل غير الاستقراء الثاني ان الكيفية ما يحيث يصدر عنها افعال
على سبيل التشبيه او لا والاول مثل الحار يجعل غيره حارا والسواد يلقي شبحه في العين وهو مثال لم
لا كالثقل كما مر والثاني اما ان يكون متعلقا بالكم من حيث هو كم او لا يكون فاما ان يوجد في الاجسام
من حيث هي طبيعية او في النفوس من حيث هي نفسانية الثالث ان الكيفية اما ان يفعل على
طريق التشبيه وهي الانفعاليات والانفعالات او لا يكون كذلك فح اما ان لا يتعلق بالاجسام
وهي الحال والملكة او يتعلق وذلك التعلق اما من حيث كميتها وهي المختصة بالكميات او من
حيث طبيعتها وهي القوة واللاقوة الرابع ان الكيفية اما ان يكون متعلقة بوجود النفس او
كذلك والذي لا يكون اما ان يكون تهيئها انها استعداد او تهيئها انها فعل فالاول هو الحال
والملكة والثاني هو المختص بالكمية والثالث القوة واللاقوة والرابع الانفعاليات والانفعالات
وهذه الطرق الثلاث هي التي ذكرها الشيخ والكل ضعيفة متقاربة قال واما الكيفيات المحسوسة
والمحسوسات بينة فلا يقع شك في وجودها وقد تكلمنا ايضا في وجودها في مواضع اخر ونقضنا شبهات

من بادي في ذلك ان الغرض من هذا الفصل الاشارة الى اثبات وجود الكيفيات المحسوسة
وبيان عرضيتها والى وجود الكيفيات الاستعدادية وعرضيتها اما النفسانيات فقد تبين احوالها
من مباحث النفس وظهر انها اعراض قائمة بعضها في النفس بلا مدخلية البدن في بقائه وبعضها
فيهما بما ذكر البدن وبعضها في البدن بشاركة النفس واما المختصة بالكميات فيجيء اثبات
وجودها في الفصل الثاني لهذا الفصل ولا حاجة الى اثبات عرضيتها بعدما تبين عرضية الكميات
والشيخ قد بحث عن وجود المحسوسات في غير موضع فانه قد تكلم تارة في خامسة الفن
الثاني من المنطق وتارة اخرى في الطبيعيات وهناك نقض شاغبات المماريين في وجودها
ودحض حجتهم فان جماعة من القدماء زعم ان الكيفيات المحسوسة لا حقيقة لها في انفسها
بل انما هي انفعالات يعرض الحواس فقط فاذا قيل لهم لولا اختصاص الملون بكيفية مخصوصة
لا يوجد في غيره لم يكن انفعال الحس منه اولى من غيره قالوا اختلاف الاشكال في الاجزاء التي هي مبادي
هذه الاجسام الظاهرة موجبة للانفعالات المختلفة التي يكون في الحواس فان تلك الاجزاء
غير متجزية بالفعل وان كانت متجزية بالوهم وهي مختلفة الاشكال واختلاف اشكالها ووضعها
وترتيبها سبب لاختلاف الاثار الحاصلة في الحواس وزعمت جماعة اخرى ان هذه الكيفيات
نفس الامزجة قالوا المزاج اذا كان على حد ما كان لونا وطعما معينين وان كان على حد اخر كان لونا
وطعما اخرين وليس للون والطعم وسائر الامور التي تجري مجراها شيئا والمزاج شيئا اخر بل كل
واحد منها مزاج مخصوص يفعل في القوة اللامسة شيئا وفي الباصرة شيئا اخر وفي الذائقة شيئا ثالثا
وهذا ايضا ضعيف كما بين في موضعه ومنهم ايضا من الناس من زعم ان لا حقيقة للون بل البياض انما
يحصل من مخالطة الهواء للاجسام الشفافة المتصغرة في الحجم جدا واما السواد فانما يتخيل بعدم
غور الضوء في الجسم وعمقه ومن هؤلاء من جعل الماء سببا للسواد وقال شاهدنا ان الثياب
واذا ابتلت مالت الى السواد وايضا فلون الماء يخرج الهواء وليس شفافا كاشفاف الهواء
حتى ينفذ فيها الضوء الى السطوح فلا جرم يبقى مظلما وهو السواد وسائر الالوان متوسطة بينهما
متشابهة تخيلها هذه المخالطات المختلفة وهو ايضا مدفوع بما ذكر في الطبيعي قال لكنا انما نقع ا

في امرها هل هي اعراض او ليست باعراض فان من الناس من يرى ان تلك جواهر مخالطة
للاجسام ان من الناس من زعم ان الكيفيات المحسوسة جواهر مخالطة للاجسام فاللون جوهر
بذاته والحرارة جوهر وكذلك الرائحة والطعم والصوت واستدلوا بان كلا من هذه الامور
يحدث تارة ويبطل اخرى والجسم المحسوس المشار اليه موجود بذاته قايم بنفسه غير متغير
لهم في هذا الباب انه من الجائز في اول النظر ان يكون حدوثها وزوالها على سبيل ورود الاجسام
اما يخالطها الاعراض بان يخالطها اجسام لها لطيفة فعندهم ان هذه الامور اجسام تخالف الاجسام عن
الاجسام قليلا قليلا بحيث لا يقع الاحساس فيها بالاجزاء المفارقة لصغرها اذ كانت اصغر
مما يدركه الحس ولا بمفارقتها واشتمالها لانها مفترقة الا انه افتراق غير محسوس فهؤلاء من
يقول بالكمون لمن الواجب ابطال ما زعموه فاستدل على عرضيتها بانها ان كانت جواهر فلا يخلو اما
ان يكون اجساما واما ان يكون جواهر غير جسمية فان كانت اجساما فيكون قابلا للطول والعرض
والعمق هو لون ومعنى انه ذو ابعاد ثلثة غير معنى انه لون لان الاجسام اشتركت في الجسمية واختلفت
في اللون فيكون اذا امرا زايدا على الجسمية فلم يكن نفس الجسم ثم انه قد يوجد اللون ويبقى الجسم اى
الطول والعرض والعمق فاما ان يكون للون طول وعرض وعمق غير هذا او لا يكون فان كان
له مقدار غير هذا فقد دخل بعد في بعد وقد مر فساده وان لم يكن له بعد غير هذا فليس لذلك
اللون اذن مقدار بل يتقدر بمحله وان كانت جواهر غير جسمانية فاما ان يكون يجب ان يجتمع
من تركيبها الاجسام او لا يجتمع فان اجتمع من تركيبها الاجسام فيكون ما لا قدر له يجتمع من
تركيبه ما له قدر وذلك معلوم البطلان واما ان لم يكن كذلك ولكن توجد مخالطة للاجسام
اذ لو لم يحصل من تركيبها الاجسام ولا يكون ممتزجة بها فيكون من جواهر العقلية لا من المحسوسات
الوضعية فاذن الذي يلزم اولا من هذه المخالطة والمزاوجات ان يكون تلك الجواهر ذوات
اوضاع فيكون اجساما والمفروض خلافه وثانيا انها اما ان يصح عليها ان يفارق الجسم
الذي هي فيه او لا يصح فان صح فلا يخلو اما ان يصح ان لا يبقى في جسم من الاجسام اصلا او لا
يصح فان جاز ان يحصل لا في جسم فلا يخلو اما ان يكون عند المفارقة مشارا اليها او لا فان كا

قابلة

قابلة للاشارة الحسية كان في جسم لا محالة لوجهين احدهما ان الخلاء محال فيستحيل ان يوجد دون
في حيز ولا يكون فيه جسم وثانيهما ان الوضع المعين انما تستحقه المادة المعينة كما ثبت فيمتنع
ان لا يكون في مادة وان لم يكن مشارا اليه حينئذ لا يكون امرا محسوسا فلا يكون هو البياض
مثلا الذي كلامنا فيه فان البياض الذي كلامنا فيه هو اللون المعين الذي يفعل تفريقا
في البصر فاليس كذلك لا يكون بياضا وكذا الحكم في ساير المحسوسات ولا يمكن المحسوس كالبياض
بعينه ان يكون تارة في موضوع المقدار الوضعي وتارة اخرى صورة روحانية لانه قد ابطل
هذا فيما سبق من مباحث علم النفس واما ان تجبر ان يوجد لا في جسم اصلا حينئذ كان محتاجا
الى المحل لذاته وقد عرفت ان ذا المحل يستحيل انتقاله عنه فثبت ان هذه الكيفيات اعراض في محال
لانها موجودة فيها وهي متقومة بنفسها ويمتنع مفارقة الكيفيات عنها ولا نعني بالموضوع الا
الموجود في شيء لا كجزء منه ولا يصح مفارقته عنه وهو غير متقوم به لا يقال ان كثيرا من الناس
جوز في الاعراض ضربا من الانتقال وهذا الانتقال في اجزاء الموضوع والانتقال عن موضوع
الى موضوع متصل به فالذي ينافي العرضية انه اذا انتقل عن موضوع بقي بلا موضوع وصح قوامه
لا في موضوع واما الذي يكون دايم الانتقال الى موضوع من الموضوعات لا بعينه فاذا انتقل
من موضوع لا يكون موجودا الا في موضوع اخر فهذا الاعتبار يوهم كان فما مر في الموضوع
لانا نقول هذا غير جايز اصلا لان الموجود في موضوع لا يخلو اما ان يكون وجوده في نفسه
هو بعينه وجوده لذلك الموضوع الشخصي او لا فان كان الاول فاستحال ان يبقى شخصه الا في
ذلك الموضوع وان كان الثاني فيكون علاقته بذلك الموضوع الشخصي بسبب من الاسباب
غير مقوم له اذ لو كان مقوما له لكان حكمه في امتناع بقائه الا في ذلك الموضوع هو حكم الاول
وكل سبب خارجي جايز الزوال فلم يكن له حاجة الى ذلك الموضوع ولا الى غيره الا يمكن ان
يكون زوال سبب الحاجة الى موضوع موجبا للانتقال الى موضوع اخر لان سبب عدم الاحتياج
الى شيء هو عدم سبب الاحتياج اليه لا غير وليس زوال هذا السبب نفس وجود السبب الاخر
لان العدمي لا يكون نفس الوجودي بالذات ولا ايضا بالعرض الا ان يكون احدهما ضد الاخر

او عدم ملكة لم يتحصل نزوال ذلك السبب الا بوجود هذا السبب الاخر وعلى اى تقدير يكون
افتقاره الى اى موضوع كان لا لذاته بل لامر خارج فاذن لا يحتاج ذاته فى ان تتحقق فانا موجودا
الى شئ من تلك الاسباب بل فى اختصاصها الخاص بموضوع من الموضوعات فنقول لا يخلو اما ان
يكون اللون شئ فى كون هذا اللون شئ فى كونه هذا اللون غنى عن الموضوع فيكون نحو
وجوده الذى هو به موجود مفارقا عن الموضوع فاستحال ان يعرض ما يحوجه الى الموضوع لا
بانقلاب حقيقته وهو محال واما ان لم يكن لذاته غنيا عن الموضوع كان لذاته مفتقرا اليه فاما ان يفتقر
لذاته الى الموضوع كان موضوعا واحدا شخصيا اذ لا معنى للافتقار الى موضوع مبهم ما لا يتحصل
بالقوة من غير اختلاف بينهما فى الحكم ولا يمكن ايضا ان يكون الموضوع المعين فوق واحد لاستحالة
قيام عرض واحد بموضوعين واما اقتضاؤه لموضوع معين هو ان وجوده لما كان نفس وجودا
فى هذا الموضوع فكذا مكانه فيه فالذى تعلق به امكان وجوده او لا تعلق به وجوب وجوده
من العلة ثانيا فمعنى اقتضائه لموضوع امتناع وجوده الا فيه فهذا اقرره وما ذكره الشيخ يقرب
من الاختصار بلا محاذات ما فى الكتاب فى ترتيب التعوق لبعد المسافة بين تمثيره وتمثيل
ما ذكره فنقول واما ان يجعل جاعل البياض شيئا فى نفسه ذا مقدار الى اخره قسم قوله وان
كانت جواهر غير جسمانية الذى ذكره فى صدر الاستدلال ومعنى قوله فيكون وجودا لذا ان
كون الشئ بياضا وكونه متقدرا يمتنع ان يكون موجودا واحدا وحينئذ واحدة فلا
كل متقدر بياضا فاذن كل بياض ذى مقدار وجوده غير وجود المقدار وان لم يكن
وجوده فى نفسه الا وجوده فى المقدار فان كان مقداره غير مقدار الجسم الذى هو به يلزم
ما ذكرناه من التداخل وان كان مقداره بعينه هذا المقدار فيكون البياض عرضا
قائما بالجسم وان كان لازما له اذ حده ومعناه غير حد الجسم ومعناه يعنى الطول والعرض
والعمق واعترض صاحب المباحث المشرقية بانه لم لا يجوز ان يكون هذه الكيفيات اجساما
قولكم مفهوم الطول والعرض والعمق غير مفهوم اللون قلنا مسلم ولكن هذه الابعاد ليست
نفس الجسم حتى يلزم من مغايرتها للون كون الجسم مغايرا له بل هذه الابعاد اعراض

متباين

من باب الكم واما الجسم فهو الامر الذى يصح ان يفرض فيه هذه الابعاد فلم لا يجوز ان يكون
ذلك الامر هو نفس اللون فان قالوا الجسمية عبارة عن قبول هذه الابعاد والمفهوم منه غير المفهوم
من اللون فنقول ليست الجسمية نفس هذه القابلية لانها امر اضافى والصورة الجسمية ماهية
جوهرية يلزمها هذه الاضافة فيجوز ان يكون تلك الماهية نفس اللون ثم ان سلمنا ان اللون
ليس جسما فلم لا يجوز ان يكون جزء الجسم قولهم يستحيل ان يتألف الجسم من اجتماع ما لا تقدر له
فنقول الهيولى والصورة ليس لواحد منهما فى خاص ذاته مقدار مع ان الجسم مركب منهما فلم لا يجوز
ان الهيولى يكون اللون عديم المقدار فى ذاته وان كان جزء الجسم اقول اما الجواب عن الاول
فبان الجسم عبارة عن شئ جوهر يفرض فيها الابعاد الثلثة ومحل الابعاد التى هى من باب الكم
لا بد ان يكون بعدا بمعنى اخر وقد علمت الفرق بين البعد المقوم للهيولى والبعد الذى هو
الكم وليس المراد من القابل للابعاد نفس المعنى الاضافى بل معروضه وهو لا بد ان يكون
طويلا عريضا عميقا بمعنى اخر وهو بعد واحد يعبر عنه بهذه الثلثة اعنى المنبسط فى
الجهات الثلث على الاطلاق فماهيته غير ماهية اللون بلا اشتباه واما عن الثانى فنقول ان
اللون امر محصل فى الخارج ذو وضع بالعرض فلو كان جوهرا خارجيا مستقلا فى الوجود لكان
ذو وضع بالذات وكل جوهر ذو وضع اذا لم يكن جسما متقدرا لا يمكن ان يتركب منه متقدر
اما الهيولى الاولى فهو امر مبهم الوجود غير محصل ولا مشار اليه فيجوز ان يكون جزء الامر متقدر
محصل الوجود واما الصورة فهى نفس المتقدر وتمام ماهية الجسم بما هو جسم وبها يتحصل الهيولى
وتصير بعدا بالفعل قابلا للمقادير المختلفة وليس التركيب منهما ولا من كل مادة وصورة تركيبا
من امرين محصلين بل من امر مبهم وامر محصل والسواد والبياض وغيرهما من انواع المحسوسات
امور محصلة الوجود واقعة فى الجهات والاوضاع بتبعية موضوعاتها فلو فرضت جواهر
غير اجسام لكانت ذوات اوضاع بالذات وغير منقسمة اصلا او فى بعض الجهات فلا يمكن
ان يحصل من تركيبها الجسم كما ثبت فى مباحث ابطال الجزء الذى لا يتجزى وما فى حكمه وذلك
ان يقرر دليلا اخر بقرينة ما ذكر وهو ان هذه المحسوسات انما واقعة فى الجهات والاوضاع

لما نرى من انفعال الحواس عنها بمشاركة الاوضاع وتفاوتها في التاثير بحسب قربها او بعدها
من ما يؤثر فيه وينفصل عنها من المواد سواء كانت مادة الحواس او غيرها فلا يخلو اما ان يكون
ذوات اوضاع بالذات فيكون اجساما او لا فيكون اعراضا في الاجسام والاولى باطل لانها اما
ان يكون غير هذه الاجسام المحسوسة فيلزم التداخل اذ ليست مباينة لها في الوضع بل متحدة بها
فيه وهو محال وان كانت عينها فهو ايضا محال لان الكل منها جسمية ولم تحلها ما لا يدخل فيها السواد
والطعم فزيد الاسود مثلا ليس مثله بحسب الانسانية ولا يدخل في حدها السواد ولا الحرارة ولا شيء
من الكيفيات المحسوسة التي يمكن وجودها فيه فثبت الشق الثاني انها اعراض جسمانية وهو
المطلوب ويمكن تجويز ما ذكره الشيخ على وجه اخر فنقول اذا رأينا جسما اسود فاما ان يكون
السواد نفس الجسمية او جزءا داخلا فيها او امرا خارجا عنها فالاول باطل لوجوه اما اولا فلان
مفهوم الجسمية امر مشترك بين الجسم الابيض والاسود وما به الاشتراك غير ما به الافتراق
فالجسمية مغايرة لهما واما ثانيا فلان الجسم متصف بالسواد والبياض جميعا والسواد غير
متصف بالسواد ولا بالبياض فيكون الجسم غيرهما واما ثالثا فلان السواد له ضد هو البياض
والجسم لا ضد له اصلا والثاني ايضا باطل لان جزء المشترك مشترك فلو كان السواد جزءا للجسم
لكان مشتركا بين الاجسام وهو باطل بديهة فثبت ان السواد خارج عن الجسمية فلا يخلو اما
ان يصح وجوده مفارقا عن الجسم او لا يصح والاول باطل لوجهين الاول انه ليس في العالم حيز خال
حتى يوجد ذلك اللون فيه والثاني انه لو فرض حيز خال وفرض حصول السواد فيه كان ذلك
السواد امتداد في تلك الجهة ومفهوم البعد غير مفهوم السواد فيكون لذلك السواد مقدار
وموجود في حيز وقد ثبت ان الكل مقدار موجود في الخارج مادة فلذلك السواد موجود في المادة
فلو فرض سواد غير مشار اليه بالحس فليس ذلك حقيقة حقيقة ما سميناه السواد ونشير اليه
بالحس الا بالاشتراك في الاسم دون الحقيقة التي كلامنا فيه ونحن لا ننكر ان الهيئات الموجودة في
هذه المواد الخارجية نحو اخر من الوجود في عالم اخر بصورة اخرى غير محسوسة بهذه الحواس لكن
الكلام في نحو وجود الكيفيات المحسوسة في هذا العالم انها اعراض او جواهر فثبت انها امور مقارنة

للاجسام

للاجسام خارجة عن مهيتها قائمة بها ولا يصح مفارقتها عن الجسم ووجودها هذا الوجود
لاستحالة انقلاب العين فيكون اعراضا وهو المطلوب واما قول الشيخ في نفي انقلاب العين
انه ليس معنى ما ان يعلم هذا الى اخره وحاصله انه لا يتصور الانقلاب بوجه من الوجوه الا بان
يكون للشيء مادة وصورة فيبطل صورته ويتلبس مادته بصورة اخرى فالقول
بالانقلاب بوجه اخر وهو ان يكون الشيء واحد بعينه يجيء على سبيل الاشتداد والاستكمال فيه
على نعت الاتصال فالسواد مثلا اذا اشتد في سواديته فليس ذلك بان يكون هناك سواد
اصل وسواد زايد حتى حصل في الجسم سوادان لاستحالة اجتماع المثلين في محل واحد ولا بمعنى
ان يكون في كل آن زمان الاشتداد فرد آخر من السواد مباين الذي يليه في الوجود لاستحالة
تتالي حدود الغير المنقسمة وتشافع الآنات والابنات بل هناك سواد واحد له وجود واحد
وذات واحدة ومع وحدته ذاتا ووجودا مختلف الانحاء متفاوت الوجود في ذاته وكما
يمكن هذا الاشتداد الوجودي في الصور الجوهرية فيمكن انقلابها في نحو الوجود على الوجه الذي
ذكرناه لكن هذه الاستحالات لا يمكن الا لامور متعلقة بالمواد الجسمية ضربا من التعلق وتحلل
ايضا ان يكون هذا التفاوت الا من جهة الفضل والنقص والقوة والضعف لكن هذا الاشتداد
للشيء ربما يخرجه عن نوعه الذي كان فيه اولا سيما في الاشتدادات الجوهرية واما الذي ذكره الشيخ
في نفي الحركة في الجوهر حيث قال لان المتحرك يكون له صورة هو بها بالفعل يكون جوهرا موجودا
فان كان هو هذا الجوهر الذي كان قبل فهو حاصل موجود الى وقت حصول الجوهر الثاني وان كان
جوهرا غير الذي منه واليه فيكون قد فسد الجوهر الاول الى الجوهر الوسط وتميز الجوهران والكلام
فيه كالكلام في الجوهر الذي فرض الحركة فيه ولا يلزم مثل هذا في حركة الاستحالة لان الموضوع محتاج
في قوامها الى وجود صورة بالفعل والصورة اذا وجدت حصلت نوعا بالفعل فوجب ان يكون الجوهر
الذي بين الجوهرين امرا بالفعل ليس بالعرض ولا كذلك الاعراض التي يتوهم بين كيفيتين فانها
مستغن عنها في قوام الموضوع بالفعل انتهى فاقول ان مبناه على الخلط بين الماهية والوجود فان قوله
ان كان هو هذا الجوهر الذي كان نقول انه هذا الحد وحده فرضية ثم اذا فرضنا حدين جوهريين كان

نختار ان احدهما عين الاخر بحسب الماهية وغيره بحسب نحو الوجود فان الماهية الواحدة قد يكون لها انحاء
من الوجود بعضها اقوى واشد وافضل من بعض فان زيداً مثلاً من لدن كونه جنيناً الى غاية كماله الانساني
له ماهية واحدة من غير اختلاف في حدّه المركب في معنى الحيوان والناطق لكن وجوده الانساني
قد استكمل واشتد فكان اولاً انساناً ناقص الوجود بل كان اولاً ناقص الحيوانية ثم ترقى قليلاً
قليلاً في الوجود وتدرج في مدارج الحيوانية ومعارج الحيوانية الانسانية الى ان بلغ الغاية وفي جميع هذه
هذه الاطوار لم يكن ماهيته الا ماهية الانسان ولا وجوده الا وجود الانسان فالماهية الواحدة يكون
ذات تفاضل في الوجود وايضاً ما ذكره منقوض بالحركة في الكم وغيره فان المادة كما يحتاج الى الصورة
يحتاج الى المقدار فان قيل ان المادة الجسمية يكفيها مقدار ما وهو محفوظ باق في زمان الحركة
وانما وقعت الحركة في خصوصيات المقدار قلنا يجري مثله في باب الصورة فان المادة محتاج في تقومها
الى صورة ما لا بعينها فتبدل في خصوصيات الصورة من غير محذور فاعلم ان لنا في باب تجدد الجواهر
واشتدادها في الوجود خوضاً عظيماً وقد اقمنا البراهين عليه في كتبنا ورسائلنا وعليه ينبني كثير
من المقاصد العظيمة كاحوال المعاد وعلم الاخرة والاولى ودثور هذا العالم وزواله الكلي الاان
قاصرة والطبايع اكثرها ماولة وعسولة والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء ومن لم يجعل الله له نوراً
فما له من نور فصل في العلم وانه عرض ان من جملة الاجناس المندرجة تحت مقولة الكيف هي الكيفيات
النفسانية من الشهوة والغضب والعلم والقدرة والارادة والحيرة والكراهة والتعجب والكرم
والحلم والحيا والخوف وغير ذلك وقد بحثنا عنها وعن عرضيتها في مباحث النفس من الطبيعيات
لكن في اثبات العرضية للعلم الذي هو من جملة الكيفيات النفسانية صعوبة شديدة فهذا الفصل معقود
لبيان عرضية العلوم النفسانية قال واما العلم فان فيه شبهة اه كما علمت ان للاشياء الماهيات وجود
في الخارج يترتب عليها اثارها واحكامها ووجوداً في الذهن لا يترتب عليها اثارها واحكامها والعلم
بكل شيء عبارة عن حصول ماهيته عند نفوسنا مجردة عن موادها الخارجية فالعلم بكل ماهية يكون
عين تلك الماهية وبكل مقولة من تلك المقولة فالعلم بالجوهر جوهر كما ان العلم بالاعراض اعراض
فيشكل كون العلم من الموجودات الخارجية والكيفيات النفسانية ولاجل صعوبة هذا الاشكال

انكر بعضهم

انكر بعضهم الوجود الذهني للاشياء وجعل بعضهم كالامام الرازي العلم مجرد الاضافة التي بين العالم
والمعلوم وبعض اجلة المتاخرين انكر كون العلم كيفية نفسانية بل جعله امراً ذهنياً فقط من المقولة
وان العلم بكل مقولة شيئاً سوى تلك المقولة من غير ان يكون له وجود في نفسه وجعل السيد السند
والصدر الامجد الصور العلمية الحصولية كلها من مقولة الكيف لا غير وجعل الشارح الجديد للتجريد
العلم عرضاً قائماً بالنفس والمعلوم شيئاً اخر مغايراً له حاصلاً في الذهن غير قائم به وكل هذه الاراء
ظنون فاسدة واوهام باطلة قد نقضناها ونقضنا عنها وابطلناها في كتاب الاسفار ومن جملة
هذه الشبهة ان انحفاظ الجوهرية بناء على ان الجوهر الذاتي وجنسها وقد تقرر انحفاظ الذاتيات
في نحو الوجود الخارجي والذهني كما نسوق اليه ادلة الوجود الذهني يجب ان يكون جوهراً ايضاً وجدت
وغير حال في موضوع فكيف يجوز ان يكون الحقايق الجوهرية موجودة في الذهن وهو محل مستغن
في وجوده عن الصور العلمية فالذي اجاب به الشيخ عنها وهو ان ماهية الجواهر جواهر لانه معنى
الجوهر الذي صار جنساً وجعلوه عنواناً للمقولة ليس هو الموجود من حيث هو الموجود سلوباً
عنها الموضوع والاستحالة عدم شيء من الجواهر استحالة ذاتية وكذا قولنا الموجود بالفعل
لا في الموضوع لا يصلح ان يكون رسماً لازماً له والا لكان كل من علم ان شيئاً كذا جوهر علم انه موجود
لما امكن لنا تعقل جوهر وحصوله في ذهننا بل معنى الجوهر الذي يصلح للجنسية هو ما يعبر عنه بانه
ذو الماهية اذا صارت ماهيته موجودة في العين كان وجودها لا في الموضوع وهذا المعنى ثابت له سواء
انسب الى الاذهان او الى الاعيان وحلوله في العقل لا يبطل كون ماهية المعقول ماهية شانها ان يكون
موجودة في الاعيان لا في موضوع كما ان الحركة معناها وماهيتها عبارة عن كمال ما بالقوة من جهة
الاين او الوضع او غيرها وليست توجد في العقل حركة لان الصفة حتى يصير العقل متحركاً في الاين
وغيره بل الموجود في العقل ماهية الحركة وهي ماهية شانها في الاعيان كمال ما بالقوة ولا تختلف وجودها في العقل ووجودها
في الخارج في الماهية بل كلا الوجودين على حكم واحد ومعنى واحد اذ في كليهما ماهية وجودها في الاعيان
انها كمال ما بالقوة فاذا وجدت في العقل ولم يكن كمالاً لما بالقوة فيه لم يختلف حقيقتها ومعناها
حقيقة الجوهر ومعناه لا يختلف في العقل والخارج اذ في كل منهما ماهية حقها في الوجود الوجود الخارجي

ان لا يكون فى موضوع وقد ذكر هنا الا لتوضيح هذا المعنى وهو ان مثل الحجر المقناطيس حقيقته انه
جاذب للحديد فليس معناه الا انه من شانه ان يجذب الحديد اذا صادفه فاذا وجد فى كف الانسان
ولم يجذب الحديد فلم يبطل حقيقته وهى كونه حجرا اذا صادف الحديد اجتذبه بل هو متحقق الحقيقة فى الكف
وخارج الكف وسواء لاقاه الحديد او لا فهو فى الكل يصدق عليه انه حجر من شانه جذب الحديد وكذا
حال ماهيات الاشياء كماهية الجوهر وماهية الحركة وغيرها فاذا لم يكن الجوهر فى العقل مستغنيا عن الموضوع لم يبطل
كونه بحيث وجوده فى الخارج لا فى موضوع وقوله فان قيل فقد قلتم الى اخره بعينه اعادة لاصل الاشكال
وجوابه الجواب وقوله فان قيل قد جعلتم الى اخره تقرير الاشكال من جهة اخرى وهو ان ماهية واحدة يلزم
ان يكون مرة جوهرا ومرة عرضا وقد منع ذلك وجوابه ان المنع فى كون ماهية واحدة تارة جوهرا
وتارة عرضا انما وقع بالقياس الى احد الوجودين حتى يكون فى الخارج مرة يحتاج الى موضوع
ومرة غير محتاج ولم يقع المنع من كون المعقول من الماهية الجوهرية يصير عرضا موجودا فى موضوع
هو الذهن وربما يقرر الاشكال على وجه اخر وهو انه يلزم الشىء فى نحو واحد من الوجود جوهرا وعرضا
فان الماهية الجوهرية اذا حصلت فى الذهن يكون جوهرا لانها ماهية شانها فى الوجود الخارجى ان لا يكون
فى موضوع وهى بالفعل عرض قايم بالنفس فيجاب بانه لا منافاة بين الجوهر والعرض فى الذهن اذ
مفهوم العرض عرضى لما تحته من المقولات فهو اعم من مقولة الجوهر باعتبار الوجود الذهنى فالمقولات
العشر كلها مندرجة فى الذهن تحت العرض فلا منافاة بينه وبين الجوهر الذهنى انما المنافاة بين
المقولات التى هى ذاتيات الحقايق المندرجة تحتها هذا تمام ما افاده الشيخ فى هذا المقام وقد
بقيت فيه اشكالات احدها وهو ان انشاء الاشكال فيجرد كون العلم بالجوهر عرضا لكونه يجب ان يكون
العلم بكل مقولة من تلك المقولة فيلزم من تعقل الجوهر ان يكون الصورة العقلية الجوهر جوهرا وكيفا
وكذلك صورة الكم فى العقل كما وكيفا وعلى هذا القياس فى تعقل سائر الكيف فيلزم اجتماع مقولتين
فى ماهية واحدة وهذه الاجناس العالية التى هى ذاتيات للانواع المندرجة تحتها لاستحالة
واحدة على ان المنافاة بين الجوهر والكيف ليست الا من جهة العرضية وعدمها لانه لا يعلم انتفاء
معنى مشترك بينهما فاذا صدق على الجوهر العرض باعتبار صدق عليه انه عرض لا يقبل القسمة ولا النسبة

ضرورة ان الجوهر لا يقتضى شيئا منهما فيكون لا محالة كيفا وحل هذا الاشكال اصعب ما فى الموقف
فى انقلاب ماهية الجوهر وغيرها الى الكيفية النفسانية وستسمع منا تحقيق الحال وكثير المقال
واجاب عن هذا معاصره الجليل المولى الدوانى بانه ان اريد بالكيف ماهية حقها فى الوجود
الخارجى ان يكون فى موضوع وغير مقتضية للقسمة ولا النسبة فهذا بهذا المعنى يصلح لان يكون
جنسا من امهات الاجناس كما ان الجوهر بالمعنى المذكور جنس عال لما تحتهما باعتبار هذين المعنيين
متباينان اذ لا يصدقان على شىء فى شىء من الظروف الذهنية والخارجية وان اريد به عرض منفعل
لا يكون مقتضيا للقسمة والنسبة فهو بهذا المعنى عرض عام لجميع المقولات فى الذهن فلا تباين بينه
وبين الجوهر وكذا بينه وبين ماهيات بواقى الاعراض على نحو ما مر فى مفهوم العرض فلا يلزم انقلاب
الصورة العقلية لشىء تحت مقولتين هذا تقرير كلام المتاخرين على ما يوافق اسلوبهم وانظارهم
والحق ما سنذكره وليعلم ان معنى قول الشيخ وغيره من الحكماء ان الكليات للجواهر جواهر ليس انه
المعقول من الجوهر الذى يوصف بانه فى الذهن وله محل مستغن عنه قد يزول عنه ويصير فى
الخارج لا فى موضوع ويكون صورة واحدة تارة فى الخارج لا فى موضوع وتارة فى الذهن
كالمغناطيس الذى فى الكف فانه بحيث يجذب الحديد تارة كما اذا كان فى خارج الكف ولا يجذبه
اخرى كما اذا كان فيه فان ذلك مغالطة من باب الخلط بين الوجود والماهية واخذ الحجر مكان الذى
فان الكلى الذى ذاته فى العقل يتحصل ويوجد فى الخارج مستغنيا عن الموضوع والمغناطيس
فى الكف يجوز عليه الخروج والجذب للحديد ثم الدخول وعدم الجذب مع بقاء هويته الشخصية
فى الحالين وليست الصورة العقلية كذلك بل المراد ان الكلى الذى فى الذهن ماهية لها نحو اخر
من الوجود يكون فيه لا فى موضوع فان الماهية الواحدة بحسب الحال فى ارتباطها ابهاما ما يصلح وحدتها
المبهمة ان يكون لها تحصلات متخالفة من الحلول والتجرد والمعقولية والمحسوسية وكذا افتقارها
الى الموضوع والاستغناء عنه فالمعقول من الجوهر وان كان من حيث معقوليته وكليته عرضا
لكن بحسب ماهيته جوهر واما التمثيل بالمغناطيس فهو من جهة ماهيته فان ماهيته ماهية اثر شانه
جذب الحديد عند مصادفته مع قطع النظر عن خصوصيات الوجود فنى سواء كان وجودها

في الكف او في الخارج الكيف بصفة واحدة وهذا القدر كاف في التمثيل وقال المولى القوشجي في
دفع الاشكال المذكور ان الحاصل في الذهن عند تصورنا الجوهر امران احدهما موجود
في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر وهو غير قايم بالذهن فاعلم بل حاصل فيه حصول الشي
في الزمان والمكان وثانيهما موجود خارجي وعلم وجزئي وعرض قايم بالذهن من الكيفيات
النفسانية فح لا يرد الاشكال اما الاشكال من جهة كون شي واحد جوهرا وكيفا واعترض عليه
انه ان اراد ان هناك امرين متغايرين بالاعتبار موافقا لما ذهب اليه الشيخ وغيره من المحققين
فلا يجدي في دفع الاشكال في كون شي واحد جوهرا وعرضا وان اراد انهما اثنان متغايران بالذات
فيرد عليه سوى كونه مخالفا للذوق والوجدان واحداث مذهب ثالث من غير دليل وبرهان
ان كل صورة مجردة قايمة لا بشي فهي عاقلة لذاتها فيلزم عليه انا عند تصورنا العقول تحصل
مجردة عقلية علامة فعالة وهذا معلوم البطلان ثم الذي يمكن تصويره في التفصي عن هذا
الباب شي اخر ادفع من ان يناله هو وامثاله وهو ان النفس عند ادراكها الحقايق المجردات
تعقل صورا قايمة الوجود بها لكن قيام المعلول بالفاعل لا قيام العرض بالموضوع كما سنطلع
عليه وعند ذلك ايضا يكون الحاصل في الذهن عين القايم به لا انهما امران متغايران بالذات
والذي ذكره الشيخ في دفع الشبهة المذكورة بان المعقول من الجوهر جوهر بمعنى انه ماهية اذا وجدها في الخارج
ليس في موضوع واما وجودها في العقل فليس كذلك غير كاف ايضا في دفع الشبهة فان العقل من
الموجودات العينية والحال في الوجود العيني موجود عيني فالسواد وان لم ينف انا الصورة العقلية للجوهر
ماحالها بحسب هذا الوجود فان كان كيفا يلزم صيرورة الجوهر كيفا في العقل وكون العرض صورة
واحدة كيفا متحدة بالماهية الجوهرية وان كان جوهرا كان الجوهر وجود عيني في الموضوع ولا فائدة
في تقييدهم مفهومات المقولات بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا وهذا كما ان
نقش الفرس المنقوش في الجدار شي اذا وجد في الخارج كان ذا حيوة وحس وحركة ولا شك
ان ذلك المنقوش ليس بهيئة الفرس كان نقش الجدار او في غير الجدار فالذي في الذهن شي واحد
وله ذات واحدة والشي الواحد لا يمكن ان يكون جهة لامرين متباينين فالمقام يستدعي تحقيقا

الحق

اخر من البيان وطورا فوق طور ادراك الاوهام ولنا فيه خواص عظيم وقد اجيب بما ذهب بعض
المتقدمين وهم فرفوريوس واتباعه من المشائين من ان العاقل في ادراكه المعقولات يتحد
بها ويصير عين تلك الاشيا على وجه الطف واشرف مما هي في الخارج وقد بينا ذلك واوضحنا
سبيله في باب العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنرجع اليه في مباحث علم الله تعالى بالاشياء
وثانيهما ان نقول بعد تمهيد ان حمل شي على شي واتحاده به يتصور كما سبق ذكره على وجهين
احدهما وهو المتعارف الشايع ويقال له الحمل العرضي وثانيهما ان يعنى به ان الموضوع هو بعينه
عنوانه ومفهومه نفس ماهية المحمول ومعناه ولا يقتصر فيه على مجرد الاتحاد في الوجود كما في الاول
سواء كان في حمل الذاتيات او العرضيات بل يراد به ان مفهوم الموضوع هو مفهوم المحمول بعد
ان يلحظ بينهما نحو من التغاير كالاجمال والتفصيل في حمل الحد على المحدود او غيره فلنسلك الطبايع
الكلية العقلية من حيث معقوليتها وكليتها غير داخلة تحت مقولة من المقولات ومن حيث وجودها
في النفس اي وجودها حالة او ملكة في النفس يصير مظهرا لها هي تحت مقولة الكيف فان طبيعة
الجوهر ماخوذا في طبايع انواعه واجناسه وكذا الكم والوضع والاين في طبايع افرادها كما
الانسان جوهر قابل للابعاد ناطق والزمان كم متصل غير قار والسطح كم متصل قار منقسم
في الجهتين والحركة خروج من القوة الى الفعل على التدريج والهيولى جوهر بالقوة لا صورة لها في
ذاتها والنار جسم محرق وغير ذلك من الامور التي لها صفات تنافي صفات ما في العقل وكذا
اذا تعقلنا الاعدام والملكات والشرور والجهالات مع لا صورة لها في الاعيان فكيف يحصل لنا
العلم المطابق والعلم صورة عقلية محصلة الوجود العقلي بل هو نفس الوجود العقلي لهذه الاشياء
وكيف يطابق العلم المعلوم وقد برهنا في جوابه انا لا نعقل ان مجرد كون الجوهر ماخوذا
في حد الانسان لا يوجب ان يكون هذا المجموع الذي هو حد الانسان فرد الجوهر والا لزم
ان يكون شي من اجزائه حده كقابل الابعاد والحساس والناطق صادقا على مجموع حده الذي
هو بعينه في الخارج ولا يلزم ان يكون على بعض اجزائه حده فهو كل منه حد والجزء لا يكون
عين نفسه محمولا عليها بالحمل الاولي الذاتي وكذا ان كون مفهوم الجوهر عين نفسه لا يوجب حمل

والانواع وهكذا باقي المقولات والمفهومات الاخرى ان مفهوم الجزئي والاضافة ومفهوم الاله ممكن
والهيولى والحركة وغيرها ما فرضنا دقة على انفسها بالحمل المتعارف فكذا مفهوم الجوهر ومفهوم
او العلل او الكم او الوضع او الاوب او غير ذلك لا يلزم ان يكون كل منها من افراد نفسه وانما يلزم
ترتب عليه اثره بان يكون نفس جوهر مفهوم الجوهر مثلا بشرط الكلية موجودا في الخارج لا في
موضوع ومفهوم الحركة التي في الذهن كمالا لما بالقوة ومفهوم الحيوان ذا بعد وجوه وحس
وليس الامر كذلك فان مثلا اذا لم يكن الطبايع النوعية مندرجة تحت المقولات بنفسها في اي نحو
كان من الوجود لم يكن المقولة ذاتية لها صادقة عليها من كل وجه فلم تكن الا شخاص مندرجة
تحت تلك المقولات على هذا الوجه اذ حقيقة الشيء لم تثبت الا مبنا النوعية فلنا كون وجود مندرجا
تحت مقولة انما مقتضاه امران احدهما ان يكون مفهوم تلك المقولة ماخوذا في ماهيته كما يقال السطح
كم متصل قار منقسم في جهتين فقط وانما اعتبر فيه هذه المفهومات اعتبارا اجزاء الحد وفي حدها
ان يترتب عليه اثره كان يكون السطح باعتبار كمية قابلا للانقسام والمساواة واللامساواة
باعتبار اتصاله ذا اجزاء مفروضة مشتركة في الحدود وباعتبار قراره ذا اجزاء مجتمعة في الوجود اذا
تمهد هذا فاعلم ان الطبايع النوعية اذا وجدت في الخارج وتشخصت يترتب عليها الاثار فانما
لكون شرط ترتب الاثار هو الوجود العيني واذا وجدت في الذهن من حيث طبيعتها وجوهرها
يكون تلك الطبايع حاملة لمفهومات الذاتيات فقط من غير لزوم ترتب الاثار اذ الاثار
لا للمفهوم فالحاصل من مفهوم الانسان هو معنى الحيوان الناطق مجملا لكونه حيوانا يترتب
عليه اثار الحيوانية من الابعاد بالفعل والتحيز والنمو والحس والحركة في الذهن بل يقتضي
الحيوان الناطق المجرد عن الاثار المعزول عن العمل فان قلت ما حسبه من اثار الذاتيات اثار
عن الانواع قد يكون نفس الذاتيات او لوازم الهيئات فان معنى الكم ليس الا نفس المنقسم
فكيف يكون الحاصل في الذهن من الكم غير قابل للقسمة واذا كان منقسما بالذات فكيف يكون
معنى مجردا بسيطا وكيفما قلت بل هو باعتبار مفهوم الكم متضمن لمفهوم الانقسام ليس انقساما
بالفعل فادلة الوجود الذهني لا تستدعي الا حصول مفهومات الاشياء وهياتها في الذهن لا حصول

افرادها

افرادها واعيانها وجوده انها لا انتقال لعين الوجودات والمشخصات من موطن الى موطن لامتناع
فقد ظهر وتبين بما ذكرناه ان شيئا من المعقولات الذهنية من حيث معناه ليس مندرجا تحت
مقولة من المقولات بمعنى ان يكون فردا لها بل مقولة من المقولات اما نفسها او ماخوذ في معناها
واما من حيث كونها صفات موجودة للذهن فاعتبارها من مقولة الكيف واصل الاشكال وقوامه
على ان جميع المقولات ذاتيات لطبايع الافراد بجميع الاعتبارات وهو لم يقم عليه برهان وكلام
حكيم وهو الذي جعل الاوهام صرعى وصير الاعلام حيارى المنهج الثالث انه قد اشرنا الى ان الصورة
الحسية نحو اخر من الوجود هي مع محسوسيتها وجزئيتها غير قائمة بمادة جسمانية مستحيلة الوجود
منفعلة كاينة فاسدة بل مجردة عنها قائمة بعيدها وجاعلها وان النفس بالقياس الى مدركاتها
الحسية والخيالية اشبه بالفاعل المخترع منها بالمحل القابل وبه يندفع كثير من الاشكالات الواردة
على اثبات الوجود الذهني للاشياء التي مبناها على كون النفس محلا لها وان القائم بشيء لا بد ان يحل
فيه ولنا براهين كثيرة على ثبوت ما ادعيناه مذكورة في موضعها فاذا ثبت ان قيام تلك الصور
الادراكية ليس بالحلول بل على وجه اخر لم يلزم اشكال ولا محذور ولا حاجة الى القول
بان الحاصل في النفس غير القائم بها هذا ما قررنا في حالة المدرك كانت حسية ظاهرة
كانت او باطنة اذا تقرر هذا فنقول اما حال ادراك النفس الصور العقلية من الانواع المتحصلة
بمجرد اضافة اشراقية حاصلة لها الى ذوات نورية عقلية واقعة في عالم الابداع وتلك الذوات
العقلية سواء كانت قائمة بانفسها كما هو راي افلاطن ومن تقدمه او واقعة في صقع من
الربوبية كما عليه اصحاب المعلم الاول ارسطوطاليس وان كانت صورا شخصية متشخصا عقليا
كليا غير محتمل لتعلق هذه الجزئيات والاصنام المندرجة تحتها لكن النفس لضعف ادراكها
ونقص رهاوتها وكلالها عن المشاهدة القوية ما دامت في هذا العالم لا يدركها مدركة تلك
الذوات على وجه التعيين بل على سبيل الابهام فان الابهام والعموم منشاؤه نقص وجود
الشيء اما بحسب وجوده او لمدركه فان ضعف الادراك قد يكون منشا الاشتراك كما يرى شخص
من بعيد او في هواء مغبر يحتمل عند الرائي ان يكون زيدا او عمرا او بكرا وكذا قد يحتمل في البعيد

ان يكون واحدا او متعددا واعلم ان حضور العلم مرجعها الى نحو من الوجود به ينكشف الاشياء وليس
العلم منحصرا في الكيفية النفسانية بل قد يكون جوهرا قائما بنفسه بل يكون واجب الوجود كما في علمه بذاته
لكن الكلام في العلم الذي هو من صفات النفس كالقدرة والارادة وهو حالة نفسانية به ينكشف
المعلومات ولا شك انه امر حادث في نفسنا عارض لها بعد ما لم يكن ومعلوم انه عرض قائم بالنفس لا بذاته
في ذاته فيكون كيفية نفسانية والعلم بهذا المعنى لا يلزم ان يكون متحدا مع المعلوم والذي يتحد بالمعلوم
هو وجودها منكشفة على نفسها او على غيرها انما الكلام في جواز ارتباط المعلومات بالنفس هل بنحو
الحلول فيها اولا وقد علمت انها ليست حالة فيها فلم يلزم كون شيء واحد جوهرا وعرضا الاشكال
الثاني انه اذا كان علمنا بالاشياء الخارجية يستلزم ما يحصل منها وصورتها المطابقة لها يلزم
ان يكون لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا مشخصا مجردا عن المادة ولواحقها من المقدار
والاين والوضع واشباهها يكون ذلك الفرد المشخص كليا ونوعيا لان ذلك الكل نوع جسماني
نتعقله فعلى ما قرر تحصل صورته وحقيقة معناه في الذهن فلا يخلو اما ان توجد مجردة عن
ان تتشخص او تبقى على صرافة ابهامه وعمومه او تتشخص بتشخص ما والاول محال اذ الوجود لا ينفك
عن التشخص ووجود المبهم منهما غير معقول والثاني يستلزم ان يوجد في ذهننا من الانسان مثلا
شخص انساني عقلي مجرد عن الكم والوضع والاين وساير الصفات الجسمانية اذ لو قارنته لم يمكن ان
يحصل في العقل على ما ثبت من امتناع حصول الجسماني في الوجود العقلي وكذا يحصل من الفرس فرس
عقلي ومن الشجر شجر عقلي ومن الحجر حجر عقلي والتالي باطل وكذا المقدم والجواب عنه في المشهور ان
الموجود في الذهن وان كان امرا مشخصا الا انه عرض وكيفية قائمة بالذهن وليس فردا من حقيقة
ذلك المعلوم المأخوذ منه جوهرا كان او غيره نعم هو عين حقيقة ذلك الشيء الموجود في الخارج وقد علمت
ما ذكرنا في دفع الاشكال المأخوذ من الجواهر النوعية الخارجية وغيرها هو معانيها ومفهوماتها دون
ذواتها واشخاصها ثم ليس من شرط حصول معنى في موجود وتحققه اياه ان يكون فردا لذلك المعنى صادقا
عليه ولا ان يكون ذلك الموجود فردا ومصداقا لذلك المعنى فان الانسان مثلا مفهوم متضمن لمعان هي
ماليتات تحتاج في تحققها الى التركيب والنمو والتوليد مع انه ليس جمادا ولا نباتا ولا ماء كليا الوجود ...

وصدقه على كثيرين فباعتبار ملاحظته مطلقا عن الخصوصيات الذهنية والخارجية جميعا ولا بعد في
كون شيء واحد كليا باعتبار ومتشخصا باعتبار او جزئيا بالقياس الى الوجودين الخارجي والعقلي فانا
لتحقق ... ان يكون مركب ان الانسانية التي في الذهن مثلا يشارك الانسان في الحقيقة الواحدة
النوعية والجوهرية وقبول الابعاد والنمو والحس والنطق مع كونها حالة في الذهن ومحلها مستغن
عنه فقد وقع فيها الامر بعكسه والعجب ان المولى الدواني مصر على جوهرية المعلمة الجوهرية الذهنية
قائلا ان الجوهر ماهية من شانها اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وشنع على القائل
بكون صورة الجوهر التي في الذهن من باب الكيف هربا عن لزوم انقلاب الحقيقة ولم يعلم ان
ورود انقلاب الحقيقة على ما ذكره الزم والصق كما لا يخفى بادنى تامل فان صورة الجوهر الذهني
تصدق عليها حد الكيف ايضا اللهم الا ان يلتزم في جميع الحدود التي للانواع كلها الجوهرية والعرضية
التقييد بكونها اذا وجدت في الخارج كانت كذا وكذا فحينئذ يلزم عليه القول بالشبح والمثال
اذ لا فرق بين ان يقال هذه الصورة الحاصلة من الانسان كيفية نفسانية وليست بجوهر بالحقيقة
ولا قابل للابعاد ولا نام ولا حي ولا ناطق وبين ان يقال جوهر بمعنى انها لو وجدت في الخارج كانت
جوهرا او كانت لا في موضوع اذا وجدت فيه كانت قابلة للابعاد ونامية وحساسة وناطقة فحتى
فاذا لم يكن شيء بالفعل جوهرا ولا ذا ابعاد ونمو وغذاء وحس وحركة ونطق فكيف يكون جوهرا
وجسما وناميا وحساسا وناطقا فكيف يكون انسانا فالحق ان هذه المفهومات الكلية الحاصلة
في الذهن كمفهوم الانسانية وغيرها من صور الانواع الجوهرية هي نفس ماهيات تلك الانواع
وانما هي لم تحمل عليها بالحمل المتعارف لا ذاتيا ولا عرضيا ... الوجود الذهني لا يعطي اكثر من هذا في
العقليات والكليات واما تحقق وجودها العقلي فيمكن على انحاء مختلفة في القوة والضعف والظهور
والخفاء فقد يكون على وجه ضعيف كوجود الاشياء في المرآة فان النفس بحسب صفائها وطهارتها
ربما يتجلى لها شيء من حقائق الملكوت وهذا الصفاء والتقدس هو المعبر عنه بالكيفية النفسانية
العلمية وليس امرا عدميا محضا بل قوة كمالية تحصل عقيب الاعمال الفكرية وهي المسماة ...
ثم قد يقوى فيصير للنفس بها تماس المساس كاشراق الشمس على الابصار ... ثم

كلما اشتدت قوة النفس وقويت ذاتها اشتد ظهور تلك الحقايق عليها وقوى وجودها عندها حتى صارت
النفس عين تلك المعقولات كما ستقف عليه بالبرهان ونعلم ان الذات البسيطة كيف يصير كل المعقولات
ثم من كان مؤمنا بوجود عالم عقلي فيه صور الانواع الجوهرية كما عليه افلاطن وشيعته حسبما يجيء
فله ان يقول ان لكل نوع من هذه الانواع الجسمانية فردا له وجود مجرد عقلي مشتمل لصفات ذلك النوع
من الاعضاء والاشكال والحركات والانفعال والحس والشعور والحيوة وغيرها كلها على وجه عقلي
وبالجملة بجنبه محاذ والوجود المادي الجسماني وتلك الافراد هي ارباب فعالة لسائر الافراد الجسمانية
لهذه الانواع وهي الصور العقلية لها في عالم الابداع ولا يلزم كون المعقول من الشيء صورة عرضية
سيما المعقول من الجوهر بل هو اولى بان يكون مستغنيا عن الموضوع وكذلك كون بعض افراد
نوع واحد اى ماهية واحدة نوعيا مجردا وبعضها ماديا حالا لم يقع على استحالته برهان والدليل
الدال على ان افراد ماهية واحدة لا يقبل التشكيك والتفاوت في الوجود شدة وضعفا وكمالا
ونقصا على تقدير تمامه انما يتم بحسب نشأة واحدة وموطن واحد لا بحسب النشأتين وباعتبار الجوهرين
وتحقيق انه مذهب افلاطن وشيعته في وجود المثل العقلية والصور المفارقة على طريقة المشائين وكلام
ولا يرد عليه شيء من النقوض عما اطاعن الذي اوردها عليها اتباع المشائين نكشف شبهة الركاكة
والحكمة بيانا ان بتوفيق الله وحسن تاييده ولوقت سار الاشكال الثالث ان من العلوم النفسانية
هو العلم بالمتخيلات والمحسوسات فنحن اذا تخيلنا حصلت في ذهننا افلاك عظيمة وكواكب
دقيقة وجبال شاهقة وصحارى واسعة مع انحصارها وتلونها وابعادها كلها للمعلول الوجه
الجزئي المانع عن الاشتراك فوجب على ما ذهبوا اليه محالات احدها كون هذه الامور مع تلك
غير عليه العلم اعراضا ومعلوم انها جواهر ليست باعراض هو ان التحصيل نحو الامور العظيمة
عند كيفية وقوة عرضت لجزء حاصل في حشو الراس وكذا اذا تصورنا ذرا اسلوبيع الجواهر
اجزاء انما تحصل في القوة الخيالية اناس متحركون موصوفون بصفات لاد ميين مشغولون
في تلك القوة او في الدماغ بحرفهم وصنائعهم وهو مما يجزم العقل بطلانه وكذا لو كان محل هذه
الاشياء الروح التي في مقدم الدماغ فانها مع قليل المقدار والحجم والطباع العظيم في الصغير محال

بجلاله ثم ولا يكفي الاعتذار بان كليهما يقبلان التقسيم الى غير النهاية فان الكف لا يسع الجبل
وان كان كل منهما مما يقبل القسمة الى غير نهاية والجواب ان هذا انما يرد نقضا على القائلين
بان وجود الاشباح الجسمانية بالحلول في القوى الخيالية والحسية ولم يبرهنوا ذلك ببرهان
وافٍ ولا بدليل كاف كما لا مذهب على من تتبع اقوالهم واما على ما ذهبنا اليه من ان نسبتها الى
النفس بواسطة تلك القوى بالصدور وانه ليس لهذا المحل وقواها الجرمية الا كونه مخصصات
لصدور تلك الصور والاشباح من النفس في عالمها الصغير الملكوتي او مظاهر ومجالي لمشاهدة
النفس اياها في عالم المثال الاعظم كما هو راى صاحب كتاب الاشراق تبعا للاقدمين من حكماء
الفرس والرواقيين فلا يرد نقضا ولا اشكالا فتحجيم ترتيب انطباع العظيم في الصغير ولا من
جهة لزومها اتصاف النفس بما لا يمكن اتصافها به كالحرارة والجدد والحركة والمقدار والوضع
والاين وغير ذلك والحاصل ان هذه الصور لا يرد نقضا على من اثبت المدركات الخيالية والجزئية
المدركة على الوجه الجزئي سوى هذه الوجود المادي المنفعل المستحيل الكائن الفاسد
وجودا اخر صوريا مجردا عن المادة فقد ذهب افلاطن الالهي وكثير من الحكماء الكبار
والمتالهين اولي الابصار الى ان لهذه الموجودات المادية وجودا في عالم اخر متوسط
بين العقليات المحضة والماديات الصرفة اذ الموجودات العقلية والمثل الالهية مجردة عن
المادة ولواحقها من الاين والكم والوضع واللون والطعم والرايحة وامثالها والحدوث
والموجودات المادية مغمورة في هذه الاعراض على سبيل الانفعال والتجدد والاستحالة والزوال
واما الاشباح المثالية في ذلك العالم فلها نحو تجرد حيث لا تدخل في حيز ولا تحصل
في مادة ولا فيها تضاد ولا تزاحم ولا ايضا يحتاج وجودها الى استعداد ومادة بل بمجرد جهات
الفاعل وادراكه فوجودها وجود ادراكي عين الحيوة والشعور وستعلم منا ان وجودها
متحد بوجود مدركها بل هي نحو يتحد ويتشكل بها بحيث لها من هذه الصفات كلها
انها على وجه بسيط كلها موجود بوجود واحد فلونها عين رايحتها وطعمها وشكلها لكن على
وجه اعلى وارفع كما يعرفه اهل الذوق بخلاف صورها ذكره الشيخ المتاله شهاب الدين المقتول

لاثبات هذا الوجود ان الابصار ليس بانطباع صورة المرئي في العين على ما هو رأي المعلم الاول
ولا بخروج الشعاع من العين الى المرئي كما هو مذهب الرياضيين بل ليس الابصار الا بمقابلة
المستنير للعين السليمة يحصل للنفس علم اشراقي حضوري على المرئي فيراه وكذلك
صورة المرآة ايضا ليست في البصر لامتناع انطباع العظيم في الصغير وليست هي صورة [illegible]
ما رايته بعينها كما ظن لانه بطل كون الابصار بالشعاع فضلا عن كونها بانعكاس وليست
منطبعة في المرآة اذ لا في جسم من الاجسام ونسبة الجليدية الى المبصر كنسبة المرآة الى الصورة
الظاهرة منها فكما ان صور المرآة ليست فيها كذلك الصورة التي يدركها النفس بواسطتها
ليست في الجليدية بل يحدث عند المقابلة وارتفاع الموانع من النفس اشراق حضوري
فان كانت لها هوية في الخارج فيراه وان كان شبحا محضا فيحتاج الى مظهر اخر كالمرآة
فرات تلك الاشياء التي لا هوية لها في الخارج بواسطة المرآة بالعلم الحضوري ويمثل ما يمتنع
بانطباع الصورة في العين يمتنع انطباعها في موضع من الدماغ فاذن الصورة الخيالية
لا يكون موجودة في الاذهان ولا في المواد والاعيان ولا في عالم العقول لانها مقدارية [illegible]
فبالضرورة تكون في صقع اخر وهو عالم المثال والخيال المنفصل ويكون غير مادي تشبيها بالخيال
المتصل وهذا مذهب الحكماء الاقدمين كافلاطون وسقراط وفيثاغورس وانباذقلس و
اغاثاذيمون وهرمس وغيرهم من المتالهين وجميع السلاك الامم المختلفين فانهم قالوا
العالم عالمان العالم العقلي المنقسم الى عالم الربوبية وعالم العقول وعالم الصور المنقسم الى الصور
الحسية والصور الشبحية ومن هيهنا يعلم ان الصور الشبحية ليست مثل افلاطون لان هؤلاء الاعاظم
كما يقولون بهذه الصور يقولون المثل الافلاطونية وهي نورية عظيمة ثابتة في عالم الانوار
العقلية وهذه مثل معلقة في عالم الاشباح المجردة بعضها ظلمانية هي جهنم الاشقياء وبعضها
مستنيرة يتنعم بها السعداء من المتوسطين واصحاب اليمين واما السابقون المقربون فهم
يرتقون الى الدرجة العليا عند الاتصال بالانوار الالهية ومثل الرياضية كما شغر حكمة اعلم انا نحن
نؤمن بوجود هذا العالم على الوجه الذي ذكره اكثر القدماء سيما [illegible] ما قرره صاحب الاشراق [illegible]

احدها

احدها ان الصور المتخيلة اما موجود في صقع نفسنا وفي عالمنا الخاص لا في عالم المثال الاعظم
لبراءة ذلك العالم عن الصور الجزافية الباطلة واضغاث الاحلام ونحوها وثانيها ان هذه
الصور التي ندركها هي من افعال نفوسنا الا انها ثابتة من غير تأثير النفس وجعلها اذ مدار
الادراك على العلاقة الوجودية كما برهن في مقامه وثالثها ان القوة الخيالية عندنا جوهر
مجرد عن البدن وقواها وان لم يكن جوهرا عقليا وهي عين النفس الحيوانية وعين الناطقة
قبل صيرورتها عقلا بالفعل والصور الخيالية موجودة بتوجه النفس اليها باقية ببقاء توجهها
والتفاتها اليها عند اتحادها بالمتخيلة فالنفس وقواها الادراكية وصورها الخيالية المجردة
كلها خارجة عن هذا العالم عالم الماديات فلا اموات في صقع ادراكها وليس لهذه المادة
وجود على حضوري اذ كل جزء من اجزائها المقدارية الوضعية غائب عن سائر الاجزاء
وعن الكل والكل بالعكس فالكل غائب عن الكل وعن كل ما له نسبة مكانية اليها ولهذا لا بد في
ادراكها من اخذ صورة اخرى مجردة ضربا من التجريد حتى تكون وسيلة الى الشعور بها في
الخارج وتلك الصورة هي المشهودة بالذات دون ما في الخارج الا بالعرض فمن العجائب
ان الابصار عنده باضافة النفس الى الخارج عند المقابلة وتحقق الشرائط وقد علمت بطلانه
بان ما في الخارج لا حضور له عند المدرك واما عندنا فبتصوير النفس عند تحقق الشرائط
صورة مطابقة لما في الخارج موجودة في عالم النفس ايضا والفرق بين الاحساس والتخيل
عندنا بزيادة الشرائط في الاحساس من وجود المادة ومقابلتها وارتفاع الحجاب وسلامة
الحاسة واستعمال النفس اياها كفتح العين وكذا في رؤية الاشياء بتوسط المرآة والى
ما يراها الاحول من الصورة الثانية واذا اشتدت قوة التخيل كما في الاخرة صارت عين
التخيل متحدة مع عين الحس كما يبتني عليه احوال المعاد الجسماني وهو من العلوم التي
اختص بدركها العلماء المقتبسون نور الحكمة من مشكوة النبوة لا المقتصرون على النظر
البحثي والفكر المنطقي من غير تصفية وتجريد ورياضة وتطهير عن وساوس النفس وشوائب
الطبيعة والحس والله ولي التوفيق تدقيق وتحقيق قد سلك بعض الاماجد في دفع الاشكال

مسلكا دقيقا كاد ان يكون قريبا من التحقيق فلنمهد لبيانه مقدمة وهي ان ماهية الشيء متاخرة
عن موجوديتها بمعنى ان الشيء ما لم يصر موجودا لم يكن ماهية من الماهيات اذ المعدوم المطلق ليس
ماهية اصلا وليس شيئا من الاشياء فان قيل فما يصير موجودا ثم يصير ماهية اما هذه الماهية
فيصير هذه الماهية موجودة ثم يصير هذه الماهية وهو ظاهر البطلان او ماهية اخرى وهو المختار
مثل ان نقول يوجد الزوج فيصير انسانا قلت لا هذا ولا ذاك بل يصير شيء ثالث اما اولا فلانا نقول هذا الشك
راجع الى انه يلزم ارتفاع النقيضين في المرتبة جاريه واما ثانيا فلانا نقول معنى قولنا وجد فصار
انسانا ليس انه وجد شيء معين فصار انسانا حتى ينافي الترديد بان هذا الشيء اما الانسان
او غيره بل هناك امر واحد هو انسان موجود فتحققه وحصوله من حيث هو موجود وثانيا
منه من حيث هو انسان اقول الاولى ان نقول ان الوجود وان كان وجود ماهية معينة الا
لكن كونه وجودا هو الاصل في الجعل والتحقق هو مصداق لمفهوم الماهية والماهية عرضية له
الا بالعرض وتقدم الوجود على الماهية ضرب اخر من التقدم سوى الخمسة المشهورة حري بان
يسمى التقدم بالحقيقة لان الوجود هو الحقيقة الاصلية والماهية كالحكاية والظل له فاذا
اذا تمهد هذا نقول لما كانت موجودة في الماهية متقدمة على نفسها مع قطع النظر عن الوجود
لا يكون هناك ماهية اصلا والوجود الذهني والخارجي مختلفان بالحقيقة فاذا تبدل
الوجود بان يصير الموجود الخارجي موجودا في الذهن لا استبعاد ان يتبدل الماهية ايضا فاذا
وجدت الشيء في الخارج كانت له ماهية جوهرا وكرا او من مقولة اخرى واذا تبدل الوجود
ووجد في الذهن انقلبت ماهيته وصارت من مقولة الكيف وعند هذا ارتفع الاشكالات
الا ما ادل بالجميع على ان الموجود الذهني باق على حقيقته الخارجية فان قلت هذا بعينه هو القول
بالشبح ويرد عليه انه على هذا لا يكون الاشياء الخارجية بانفسها حاصلة في الذهن بل امر اخر
مباين له قلت ليس الشيء بالنظر الى ذاته بذاته مع قطع النظر عن الوجود حقيقة معينة يمكن
ان يقال هذه الحقيقة موجودة في الذهن وفي الخارج بل الوجود الخارجي بحيث اذا وجد في الذهن
انقلب كيفا واذا وجدت الكيفية الذهنية في الخارج كانت عين المعلوم الخارجي فالمراد

المراد بوجود الاشياء بانفسها في الذهن وجودها فيه وان انقلبت حقيقتها الى حقيقة
اخرى فذلك حاصل وان اريد بها انها توجد في الذهن باقية على حقيقتها الخارجية فلم يقم
عليه دليل اذ مؤدى الدليل ان المحكوم عليه باحكام صادقة يجب وجوده عند العقل في
الذهن ليحكم عليه بها ولا يخفى ان هذا الحكم ليس عليه بحسب الوجود الذهني بل بحسب نفس
الامر فيجب ان يوجد في الذهن امر لو وجد في الخارج كان متصفا بالمحمول فان انقلبت
حقيقته بتبدل الوجود فان قلت انما يتصور هذا الانقلاب لو كان بين الموجودات الذهنية
والخارجية مادة مشتركة يكون بحسب الوجود الذهني كيفا وبحسب الوجود الخارجي من مقولة
المعلوم كما قرره الامير غياث الدين المنصور في رد انهاق الاوهام فيصير ما قرران كل صورة عين
حقيقتها فظاهر ان ههنا ليست مادة مشتركة بين جميع الموجودات قلت انا لا ندعي هذا
الانقلاب المادة لو كان انقلاب امر في صفة كانقلاب الابيض اسود وفي صورة كا
الهواء ماء واما انقلاب نفس الحقيقة بتمامها الى حقيقة اخرى فلا يستدعي مادة مشتركة
موجودة بينهما ثم نفرض العقل هذا الانقلاب امرا بينهما عاما هذه خلاصة ما ذكره صدر
اعاظم الفضلاء واعترض عليه معاصره العلامة الدواني بقوله لا يخفى على من له ادنى
بصيرة ان انقلاب الحقايق غير معقول بل المعقول منه ان ينقلب المادة من صورة الى
اخرى والموضوع من صفة الى اخرى وليت شعري ما هذا الامر الواحد الذي زعم انه يجب
اذا وجد في الخارج كان ماهية واذا وجد في الذهن كان ماهية اخرى وكيف يحفظ الوحدة مع
تعدد الماهية ثم تقدم الموجودية على الماهية غير مسلم ولا مبين وعلى فرض التسليم لا يجوز نوجب
الانقلاب اذ العوارض متقدمة كانت او متاخرة لا تغير حقيقة المعروض فانها انما يعرض
لتلك الحقيقة فلا بد من بقائها معها ثم على فرض الانقلاب يكون الحاصل في الذهن مغايرا للماهية
الحاصل في الخارج وهو خلاف مقتضى الدليل الدال على الوجود الذهني وما ذكره من كون حصول
الماهية في الذهن اعم من ان يبقى فيه على ما كان او ينقلب الى ماهية اخرى من قبيل ان يقال
حصول زيد في الدار اعم من ان يبقى فيها ومثله ثم من البين انه اذا لم يكن بين الامرين

امر مشترك يبقى مع الانقلاب كالمادة والجنس مثلا لم يصدق هناك شيئا واحدا يكون تارة ذلك
الامر واخرى يكون نفسه والفطرة السليمة تكفي مؤنة هذا البحث فانت تعلم ان القايل بالشبح
لا يجوز ان يقول ان الشبح لو وجد في الخارج يكون عين المعلوم الخارجي بل هو قايل بذلك وانه جوهر
على ما ذهب اليه انه قال لو فرض وجود هذا الكيف النفساني في الخارج لم يكن كيفا نفسانيا بل
جوهرا قائما بالنفس بل نقول انا الكيف النفساني القايم بالنفس موجود في الخارج كساير الكيفيات
النفسانية فان اراد انه على تقدير الوجود الخارجي عين الجوهر فلو يصدق عليه انه لو وجد في الخارج
لكان نعليه فانه حال قائم بالنفس موجود في الخارج وليس في جوهرا وان اراد انه على تقدير وجوده
خارج النفس اي قائما بنفسه جوهر وكذلك لانه على هذا التقدير يكون كيفا نفسانيا غير قائم بالنفس
فلو يكون جوهرا كيف والكيف النفساني القايم بغير النفس ممتنع الوجود والجوهر من اقسام ممكن
الوجود وان اراد انه على تقدير وجوده خارج النفس والانقلاب بحقيقة الى حقيقة الجوهرية
يكون جوهرا فذلك غلط تقدير صدقه جار في الشبح ايضا هذا خلاصة كلام معاصره الجليل
معترضا عليه واكثره خارج عن التحقيق وانكان موافقا لظواهر اقوال الحكماء كالشيخ وغيره
من توهم ان الاشياء باعيانها حاصلة في الذهن وان الانقلاب بحقيقته ممتنع الوجود وقد علمت
انا الانقلاب بحقيقته لصورة صحيحة وهو ان للوجود استحالة ذاتية وحركة جوهرية لا تجرد
تبدل الصورة المصورة بالكون والفساد مع بقاء المادة شخصها بل على نحو الاتصال التدريجي
في نفس الصورة ووجودها ثم علمت ان تقدم الوجود على المهية بالوجه المذكور هو الحق الذي
لا يعتريه وصمة ريب ولا قصور لان الموجود بالحقيقة والمجعول بالذات والمهية كحكاية
له وليس صفة للمهية كالسواد واتصاف المهية به في ظرف التحليل كاتصاف الشيء الذاتي المقوم
وكاتصاف الجنس بالفصل والمادة بالصورة فبطل قولهم ان العوارض متقدمة كانت او
متاخرة لا يغير حقيقة المعروض ثم لا يخفى عليك حسبما اشرنا اليه سابقا ان عدم انحفاظ
المهية بين الوجود الذهني والخارجي مشترك الورود على كل التحريرين وجميع ما اورده هذا
التحرير عليه وارد على تفسير كما يظهر بادنى تامل فان الموجود في الذهن الذي هو عرض قايم

بالذهن

بالذهن لا يمكن انتقاله بعينه الى الخارج ولو انتقل اليه كان عرضا موجودا لا في موضوع وهو محال
من اقسام الممكن الوجود وكذا ان اراد بالخارج الخارج عن النفس بل علمت ان القصور والخلط في كلام
هذين التحريرين انما نشأ من الخلط بين الطبيعية والفرد والمهية والوجود وتوهم ان كل ما يكون حامل
معنى ذاتي لشيء يجب ان تكون من افراد ذلك المعنى وهما وغيرهما من يحذو حذوهما لم يتدبروا في
معنى قول الشيخ والحكماء ان مهية الجوهر جوهر بمعنى انه الموجود في الاعيان لا في موضوع اذ المراد
منه ليس الا ان الموجود في الذهني من الحركة مثلا مفهوم كمال اول لما بالقوة لا انه شيء يصدق عليه انه
انه كمال ما بالقوة وكذا القياس في غيرها فعلى هذا لا حاجة كما توهم هذا النحرير المشهور بالمحقق
بزيادة قيد اذا وجد في الخارج في عنوانات المقولات فالمعقول من الجوهر مثلا نفس المعقول
منه لا ان شيئا يصدق عليه ذلك المعقول لان ذلك غير لازم الا في بعض المفهومات الذي
كمفهوم الكلي ومفهوم الممكن ومفهوم الوجود المطلق فالفرق حاصل بين مفهوم الموجود في الا
لا في موضوع وهو الجوهر الذهني وبين ما يصدق عليه هذا المعنى وهو الجوهر الخارجي فاذن
لا منافاة بين الجوهر الذهني والكيف النفساني الخارجي ولا انقلاب في الوجود يقتضي
تبدل المهية بل هو متحد واما الامر المشترك بين الموجود الخارجي والمعقول على طريقتنا هو
المعقول نفس مهية الموجود الخارجي ولا حاجة الى تكلفات ارتكبها السيد الصدر في بيان
الامر المشترك وغاية ما قيل في ذلك من قبله هو ان لكل من الحقائق العشر ربطا خاصا بصورة
ذهنية يقال لاجله انها صورة الذهنية ويجد العقل بينهما ذلك الربط وحقيقة ذلك انها
لو وجد في الخارج كانت عينه ولا يلزم من ذلك ان يصير وجود كل شيء وجود كل شيء اخر
لانه فرق بين ان يقال لو وجد في الخارج وانقلبت حقيقته الى حقيقة ب كان عين ب وبين
ان يقال لو وجد في الخارج كان عين ب قولك اذا وجد الكيف النفساني بحقيقته الذهنية
كان كيفا نفسانيا لا جوهرا قلنا المفروض ليس هذا بل المفروض وجوده الخارجي فقط
لا مع انحفاظ كونه كيفية نفسانية فان وجوده الخارجي يستلزم انقلابه بحقيقته الى الجوهر
الذهنية مشروط بالوجود الذهني وحقيقته الخارجية مشروطة بالوجود الخارجي فوجود الاول

في الخارج عبارة عن انقلاب حقيقة الى حقيقة الخارجية او متضمن لهذا الانقلاب فليتأمل فيه
وتحقق ما اشرنا اليه ويمكن توجيه كلامه بوجه آخر اقرب الى الحق وابعد عن المفاسد المذكورة وهو
انه لما قام البرهان على ان الحقايق العينية ذاتيات بها تصدر افعالها وآثارها الذاتية
التي هي مبادي تعرف الذاتيات وامتيازها عن العرضيات واذا حصلت تلك الذاتيات في
النفس كانت صورا علمية ناعتة للنفس صفات لها مع بقاء مفهوماتها وصارت حقايق عرضية
لكونها اعراضا للنفس وكيفيات لها وكونها كيفية علمية ومكونها هذا النوع من الكيفية العلمية مثلا
المحلّى فالذاتيات ليست لها في ذاتها مع قطع النظر عن الوجودين حقيقة اصلا لا جوهرية
ولا عرضية بان تصدق عليها شيء من الحقايق من حيث الوجود لا تبتدي موضوعا يقوم به
كان جوهرا والا كان عرضا وكذا بالنظر الى وجوده الذاتي ان كان قابلا للابعاد كان جسما وان
كان مقتضيا للنمو والتغذي كان ناميا وقس عليه الحساس والناطق والصاهل فظهر
ان انتزاع هذه الذاتيات من الذوات انما يمكن بشرط وجود الذوات في الخارج محققا او
تقديرا واذا لم يلاحظ وجودها الخارجي بل لوحظت بشرط الوجود الذهني صلحت لان
ينتزع منها ذاتيات اخرى هي ذاتيات العرض كالعلم والكيف وغيرهما وان لوحظت مطلقة
عن الوجودين لا يحمل عليها وهي نفس مفهومات تصورية بل لم يصلح لان يشار اليها بشيء
ولا يحكم عليها انها الا باطلاق العرف والابهام البحث اذا تقرر هذا فنقول معنى انحفاظ
الماهيات هو عند تصور الاشياء انما يلاحظ هذه الصورة الذهنية لا من حيث تعينها الذهني
بل يلاحظها من حيث وجودها الخارجي الذي به تعين مقولتها من حيث انه جوهر مثلا وجسم
ونام ويحكم عليها بما يقتضيه حقيقتها العينية وينتزع عنها الذاتيات وليس في هذه الملاحظة
كونها موجودة في الذهن مشعورا به وملحوظا اليه ولا ايضا كونها كيفا ولا علما ملحوظا بالذات
وهذه الذاتيات وان حصلت في الذهن لكن لا تحصل افرادها بل بانها انحفظ مفهوماتها بحيث
تنا وجد من الماء مثلا عند تصور الماء ليس جسما ولا سيالا ولا رطبا ولا يتبدل بل هو
تقابلية فانه يحصل للذهن عند ما حذف عن اشخاص المياه الموجود في المواد بجزئيتها

وعوارضها اللاحقة قوة وبصيرة روحانية تنظر الى حقيقة واحدة هي مبدأ المياه بجزئيتها
وكونه مفهوما كليا تصدق عليها فيحصل ذلك الامر الصادق عليها مرآة لمعرفة احوالها
واحكامها الخارجية وذاتياتها وعرضياتها طبقا لما حققناه سابقا وعلى هذا يحمل كلام
القوم في انحفاظ الذاتيات في نحو الوجودين هذا ما اردنا ان نقول في توجيه كلام هذا القائل
المذكور وليعلم ان كلام المتأخرين اكثره غير مبني على اصول صحيحة برهانية او كشفية
بل على ذايعات مقبولة ومشهورات محمودة ولذلك من رام منهم افادة تحقيق او زيادة
تدقيق انما جاء بالمحال منع ونقض وزيادة قدح وجرح فاصبحت مؤلفاتهم معارك
الآراء ومصادم الاهواء وصارت تراكم المناقضات كظلمات بعضها فوق بعض فما
خلص عن دياجيرها الا الاقلون ونحن انما بسطنا القول في هذا المبحث لكونه من مزال
الاقدام ومضال للافهام ومن الله العصمة والتوفيق وبيده افاضة العلم والتحقيق
قال ــــ وللقايل ان يقول فهيئة العقل الفعال والجواهر المفارقة ايضا كذا يكون حالها
حتى يكون المعقول منها عرضا اه صورة هذه الشبهة انه يلزم التناقض على الحكماء في وهمهم
احدها قولهم ان العلم بالجوهر اي المعقول من الجوهر عرض وثانيها ان المعقول من الجواهر
المفارقة لا يخالف موجودها والجواب بمنع الكلية في كلا القولين فان احدا من الحكماء
لم يقل بان المعقول من كل جوهر عرض بل المعقول من الجوهر الذي وجوده في المادة مقيدا
والحين وغيرها من الاغشية والاغطية ولم يقل ايضا ان كل معقول من جوهر مفارق فلا يخالف
موجوده بل المراد ان يعقل ذاته لذاته لا يحتاج الى صورة زايدة على ذاته فهو معقول
لذاته سواء عقله غيره او لم يعقله وان يعقله لذاته لا يحتاج الى نزع وتجريد تنزيلا
العقل فان الجواهر الخارجية على ضربين منها ما يجرد الخارجي وجود مادي ذو وضع نافع
في الجهات والاوضاع ومثله لا يكون معقولا ابدا الا بصورة اخرى مطابقة لها لان المعقول
ما يمكن باشتراكه بين كثيرين والمحدود في جهة المحسوس في حيز المخصوص بوضع كيف يتساوى
نسبته الى القريب والبعيد والكبير والصغير والحاضر والغايب فلا بد في كونه معقولا

من صورة اخرى ليس وجودها هذا الوجود وتلك الصورة لا بد ان يكون وجودها في نفسها
ومعقولية وكونها عند العاقل شيئا واحدا بلا اختلاف ومنها ما وجودها الخارجي وجود مفارقا
عن المادة ولواحقها ومثله لا يحتاج في كونه معقولا الى توسط صورة اخرى ولا الى عمل من
نفس وتجريد يتولاه العاقل له فهو بنفسه معقول لنفسه لان التعقل ليس الا حصول صورة الشيء
لشيء ولا شك في ان الذات المجردة الحاصلة لذاته لا لغيره كالاعراض والصور المادية فيكون
معقولة لذاتها اذ مرجع العلم والتعقل الى الوجود فان قلت فيكون الهيولى والاجسام عاقلة
لذاتها اذ وجودها حاصل لذاتها قلنا اما الهيولى فليس لها وجود الا بالقوة واما الاجسام فقد علمت
مما ان لا حضور ولا جمعية لوجودها عند نفسها فان ذا الابعاد والامتدادات من الامور الضعيفة
الوجود والمتزج وجودها بعدمها وحضورها بغيبتها وفعليتها بقوتها ونورها بظلمتها وكذا
النوعية الحالة في الاجسام حكمها في الانفعال والانقسام حكم نفس الاجسام قال واما انه قلنا
ان هذه المعقولة منها من كل جوهر هي او مثلها او قلنا انه ليس يحتاج اي وجود المعقول منها الا
ان يوجد ذاتها في النفس فقد احلنا ذلك بوجه انا لم نقل في شيء من المواضع ان هذا المعقول في
نفوسنا من الذوات المجردة القائمة بذواتها هي من كل وجه كما في العلم الحضوري بها او هو مثلها
كما في العلم الحصولي بالمهيات من حيث مفهوماتها وكذا لم نقل ايضا انه لا بد في وجود المعقول
منها لنا ان يحصل ذاتها بعينها في النفس بل هذا شيء قد ابطلناه واحلنا القول به في كتاب
النفس وانما الذي هو الحق ان كونها معقولة لذواتها هو نفس وجود ذواتها فلا يحتاج في تعقلها
لذواتها الى صورة غير ذواتها ان وجود ذواتها ومعقوليتها وعاقليتها كلها شيء واحد بلا
حيثية ولا تغاير وجهة فان قلت لو كان وجود الذوات المفارقة وعاقليتها لذواتها شيئا واحدا
لكنا اذا عقلناها عقلناها عاقلة لذاتها وليس كل ادعى بعد حصول علمنا بوجودها يحتاج في
اثبات كونها عاقلة لذواتها الى استيناف برهان اخر مؤلف من مقدمات غامضة ويطول
التالي يستلزم بطلان المقدم فبطل كون وجودها بعينه عاقليتها ومعقوليتها لذواتها قلنا
علمنا بوجودها انما يقتضي حصول صورة عقلية منها في ذهننا فتلك الصور الحاصلة منها فينا وجودها

فنا عقلها

في انفسنا هو بعينها وجودها لنفوسنا لا وجودها الذات تلك المفارقات فمقتضى قاعدة العلم
التي هي عبارة عن وجود صورة شيء لشيء ان تكون تلك الصور المعقولة منها معقولة لنا لا معقولة
كنفس تلك الصورة حتى يلزم من تعقلنا لها بهذه الصورة تعقلنا لكونها عاقلة لذواتها نعم
علمنا بذواتها بحصول ذواتها الخارجية لنا لكان الامر حينئذ كذلك لكن ليس علمنا بها اما
في عالم الطبيعة الا بحصول صورة منها في نفوسنا كما قال فان ذاتها مفارقة ولو تصير نفسها
اثنان ولو صارت لكانت تلك قد حصل فيها صورة الكل وعلمت كل شيء بالفعل اه هذا شروع
في اقامة البرهان على امتناع ان يصير العقل الفعال او شيء من الجواهر المفارقة بوجودها العيني
صورة لنفس انسانية وذلك لوجوه من اللوازم الفاسدة وفساد اللازم يقتضي فساد الملزوم
وتلك الوجوه احدها انه لو حصلت ذاتها لنفس يلزم ان يبقى ساير النفوس فارغة عنها جاهلة
بها وهو محال بان الزعم ان الذات الواحدة بعينها يمتنع لها حصولات متعددة لكما ان الشيء
الواحد يستحيل حصوله في اكثر من واحد وكذا يستحيل وجوده لمحال موضوعات فوق واحد
وبالجملة فالذات الواحدة لا يكون لها الا وجود واحد وصورة واحدة وقد استبد به واحد
نفس واحدة فما لم يبطل عنها يحصل لغيرها وثانيها انه يقتضي كون العقل الفعال بذاته
صورة لنفس انسانية ان تعلم تلك النفس جميع العلوم الحاصلة في ذلك العقل فلا يعزب عنها
علمها مثقال ذرة في الارض ولا في السماء كما هو شان ذلك العقل وهو محال وثالثها انه يلزم
حدوث العقل المفارق وهو محال وذلك لان هذا النحو من الوجود اي كونه صورة النفس
ان كان بعينه هو وجوده الذي كان دائما وهذا النحو من الوجود حادث بالضرورة لان النفس
حادثة كما دل عليه البرهان فما يجب لها اولى بالحدوث لان وجود شيء للشيء متفرع على وجوده
متاخر عنه وان كان نحو بالعدد يلزم هذا المحال مع محال اخر وهو تعدد اشخاص نوع واحد
من جوهر المفارق وقد بينت استحالته قال والذي يقال ان شيئا واحدا بالعدد يكون صورة
لمواد كثيرة لا بان يوثر فيها بل بان يكون هو بعينه منطبعا في تلك المادة وفي اخرى فهو محال
يعلم بادني تامل لما ذكر في الاستدلال على نفي حصول الذات المجردة في عقل بشري بانه يلزم

من ذلك ان يبقى النفوس الاخرى غير مدركة لها كان فيما ذكر موضع شك وهو انه لا يلزم من
حصول صورة عقلية لعقل بشرى بقاء ساير العقول البشرية فارغة عنها لجواز ان يكون شخص
واحد صورة لمواد كثيرة عقلية او خارجية لا بان يوثر فيها فاشار الى دفع هذا الاحتمال بان يعلم
بادنى تفكر وما احال بيانه الى المذكور في علم النفس والمذكور فيما ياتي من مباحث الماهية ولا شك
ان حصول صورة واحدة بالعدد لمواد الكثيرة امر محال سواء كانت المواد موثرة فيها اولا وسواء
كانت المواد جسمانية او نفسانية ولعل منشاء هذا التوهم ان كثيرا من الناس ظنوا ان الكلى
الطبيعي كماهية الانسان لا بشرط شيء اخر من العموم او الخصوص او غيرهما امر واحد بالعدد يوجد
في مواد كثيرة وان المعقول منه في الذهن هو بعينه الموجود منه في الخارج وكذا المعقول منه
في الاذهان المتعددة والنفوس الكثيرة صورة واحدة بعينها ينطبع فيها وسيجيء في مباحث
الكليات فساد هذا الظن وان وحدة الماهية الواحدة ليست وحدة بالعدد بل وحدة بالمعنى والحد
او يكون منشاؤه ان القايلين بالمثل الافلاطونية والصور المفارقة زعموا ان الادراك لنفوسنا
في كل معقول ماهية كلية هي اصل لكل الصور فادراكنا لماهية الفرس مثلا عبارة عن ملاحظة صورة الفرسية
التي في ذلك العالم وكذا في ادراكنا لكل ماهية ويحتمل ايضا ان يكون منشاؤه ما ذكر عن فرفوريوس
من اتحاد النفوس الكاملة بالعقل الفعال او العقول الهيولانية على مذهبه تصير مواد مصورة بالفعل
متحدة بها وهذه الاقوال كلها باطلة عند الشيخ قال ــــــ وقد اشرنا الى بطلانه في ذلك عند
كلامنا في النفس وسيصرح بعد الخوض في ابانة ذلك وقد ذكرنا ان سبب هذا التوهم
احد الاقوال المذكورة فالذي سبقت الاشارة من الشيخ الى ابطاله في علم النفس هو ما قال في
الفصل الخامس من المقالة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات ان الانسانية المقارنة لخواص
زيد ليس بعينها الانسانية التي يقارن خواص عمرو كان ذاتا واحدة هي لزيد وعمرو بل الانسانية
في الوجود متكثرة فلو وجود لانسانية واحدة مشتركة فيها كلى في الوجود الخارجي حتى يكون هي
بعينها انسانية زيد وعمرو وهذا يتبين في الصناعة انتهى فهذه اشارة الى ابطال المذهب الاول
وما قال في الفصل السادس من تلك المقالة ان النفس تعقل بان تاخذ في ذاتها صورة المعقولات

مجردة

مجردة عن المادة وكون الصورة مجردة اما ان يكون بتجريد العقل اياها واما ان يكون لان تلك الصورة
في نفسها مجردة عن المادة فيكون النفس قد كفت المؤنة في تجريدها فالنفس تتصور ذاتها وتصورها
ذاتها يجعلها عقلا وعاقلا ومعقولا واما تصورها لهذه الصور فلا يجعلها كذلك فانها في جوهرها في
البدن عقل بالقوة وان خرج في امور ما الى الفعل وما يقال من ان ذات النفس تصير هي المعقولات
فهي من جملة ما يستحيل عندي فاني لست افهم ان شيئا يصير شيئا اخر ولا اعقل ان ذلك كيف يكون الى
اخر كلامه فهذا اشارة الى ابطال المذهب الاخير لنا في تصحيح ذلك المذهب خوض عظيم لا يسعنا الحديث
فلاسفة الاسلام ذكرناها في باب العقل والمعقول من كتابنا الكبير وسنورد اليسير في هذا الشرح عند
مباحث علم الباري جل ذكره وكذا في تصحيح القول بالمثل النورية والصور الالهية خوض عظيم وتحقيق
عميق كما سيظهر لك عند كلامنا في الصور والتعليميات والمبادي بقوله وسيصرح بعد الخوض في
ابانة ذلك هو قد بين في المقالة الخامسة من تحقيق كيفية وجود الطبايع الكلية وكيفية كليتها و
اشتراكها بين كثيرين وابطل كون الموجود من كل منها في موضوعات متعددة او في اذهان متكثرة
واحدا بالعدد بل الموجود منه في كل مادة خارجية او عقلية غير الموجود منه في مادة اخرى او عقل اخر
بالعدد وشنع على من زعم ان الطبيعة الواحدة بالعدد موجودة في مواد او اذهان متعددة او
ما ذكره في ثاني المقالة السابعة في ابطال القول بالمثل قال فاذن تلك الاشياء انما تحصل في العقول
البشرية معاني مباينة لا ذواتها ويكون حكمها حكم ساير المعقولات من الجواهر الا في شيء واحد
وهو ان تلك يحتاج الى تقشير اليه حتى يجرد منها معنى معقول وهذه لا يحتاج الى ان يجرد المعنى
كما هو فنستطيع بها النفس لما ابطل كون الذوات المجردة العقلية حاصلة بهوياتها العينية فينا
اراد ان يبين كيفية علمنا بها اذ العلم بالشيء عبارة عن حصول المعلوم للعالم بوجه من الوجوه ان العلم
بالشيء منحصر في احد امرين اما حصول هويته العينية للعالم بحيث يكون وجود المعلوم في نفسه وجوده
للعالم شيئا واحدا بالذات كما في علم المفارق بذاته وعلمنا بالصور الحاصلة في ذاتنا واما حصول
ماهيته ومعناه دون هويته ووجوده وبطل كون علمنا بالذوات العقلية الخارجية على الوجه الاول
فبقي ان يكون علمنا بها على الوجه الثاني وهذا فرع على ما ابطله ان الحاصل من تلك الذوات في العقول البشرية

انما يكون معانى مباينة لها اى المعانى التى هى مباينة لذواتها اى اشخاصها ولا فرق بينها وبين غيرها من
الجواهر الخارجية المادية فى ان الحاصل من كل منها فى نفوسنا ليس ذواتها بل معانيها وماهياتها الى
شئ واحد وهو ان تلك الجواهر لكونها متغشاة باغشية خارجة عن ماهياتها من كم وكيف واين ووضع
وغيرها فلا يحصل لنا معانيها فى الذهن الا بعد تقشيرات وتجريدات عن هذه الملابس والقشور
وذلك بخلاف الذوات العقلية فانها لغاية لطافتها امور غريبة موثرة فى وجودها تجعلها بحال تجبر ما هى
عليها فى انفسها فلا يحتاج تعقلها الى تجريد مجرد وتطهير مطهر بل اذهب الله عنهم الرجس اهل
العظمة وطهرهم تطهيرا وههنا بحث وتحقيق وهو ان القوم حتى الشيخ ومن فى طبقته زعموا ان
المانع من تعقل الهيئات الخارجية كونها مخلوطة بعوارض غريبة وان كل تعقل بل كل ادراك لا بد
له من تجريد للمدرك عن العوارض كلها او بعضها وبمراتب حسب مراتب الادراكات التجريدات
فالحس يجرد الصورة عن نفس المادة لا عن عوارضها والخيال يجردها عن المادة وعن بعض عوارضها
كالوضع والاين واللون لا عن البعض الاخر كالكم والشكل والوهم يجرد الصورة عن الكل الا عن الاضافة
الى المادة والعقل يجردها تجريدا كاملا وليس الامر كذلك عندنا فان الكم والاين والوضع لو كان
شئ منها مانعا عن التعقل لما امكن تعقل شئ منها مع ان العقل يميز بين الذاتى والعرضى وبين الجنس
والفصل وبين النوع والتشخص والماهية والوجود بخلاف الحس كما نرى وربما هذا المركب والمجموع
شيئا واحدا لا يقدر على التميز بين العارض والمعروض ولا بين الاجزاء المتحدة فى الوضع وانما المانع
من التعقل نحو الوجود الحسى والخيالى والمادى وكذا المانع من التخيل والاحساس نحو الوجود المادى
فاذا التعقل والادراك للامور الخارجية على تبدل نحو الوجودى الادنى بالوجود الاشرف الاعلى
اذ الكائن المادى بحيث لا يمكن ادراكه اصلا لا لتركيبه واختلاطه بالامور الغريبة العارضة ككونه
ذا وضع مكانى وذا جهة من الجهات المادية فلا حضور لذاته ولا قيام له بذاته كما مر سابقا
من البرهان على ان المادى الخارجى سواء كان جوهرا او عرضا لا يمكن ادراكه اصلا واول
درجات الادراك هو الاحساس فان الحس كالبصر يأخذ الصورة المحسوسة بشرط حضور المادة
لكن صورة التى يشاهدها الحس غير الصورة التى فى المادة بل لها نحو اخر من الوجود الطف واشرف وانور

من التى فى المادة وهى عندنا غير قائمة بالجسمانية من عين او جليدية بل قائمة بالنفس قيام الفعل
بالفاعل ما لم يدبر بها تشاهدها بنفسها لا بصورة اخرى لان وجودها وجود نورى ادراكى
ثم بعدها درجة الادراك الخيالى والخيال عندنا جوهر مجرد عن البدن وعن هذا العالم كله وان
ليس مجردا عقليا بل هو موجود فى عالم ادراكى جزئى ونشأة جوهرية قائمة لا فى مادة ولا فى مظهر
آخر كما ظن القائلون بعالم المثال لان ذلك العالم عالم مستقل حيث يجب وجوده عين الشعور و
الادراك والصور الخيالية غير محتاجة فى وجودها وبقائها الى حضور مادة جسمانية ولا الى
آلة دماغية وانما هى كالمرآة مخصصة معدة للنفس على تصوير تلك الصور فى عالمها الخاص الادراكى
ثم درجة الادراك العقلى والوجود الكلى وهو فوق النشأتين وغاية العالمين ومدركه من
الانسان هو العقل النظرى البالغ الى مرتبة العقول الفعالة بعد خروجه من القوة الى الفعل
وصيرورته انسانا عقليا بعد كونه انسانا حيوانيا بشريا فدرجات الانسان على حسب درجات
ادراكاته ومدركاته ثلث كما ان العوالم ثلثة فالانسان الحسى يدرك المحسوسات والانسان النفسانى
اعنى الخيالى يدرك المثاليات والصور الغائبة عن هذه الحواس بحواس باطنة نسبتها الى هذه الحواس
كنسبة النفس الى البدن والباطن الى القشر والانسان العقلى يدرك الصور المفارقات العقليات
بل هذه الدرجات الثلث ثابتة لجميع الانواع الطبيعية فما من نوع من هذه الانواع الا وله
صورة طبيعية وفوقها صورة عقلية افلاطونية واما التوهم فهو ليس الا اضافة العقل الى
الطبيعة وتقيدها بعينها مدركات العقل مضافة الى الطباع الشخصية وليس له درجة
مستقلة فى الوجود ولا للمدركات عالم اخر وهذه امور ذكرناها ههنا على سبيل الحكاية مجردة عن
البرهان اذ ليس ههنا موضع بيانها والغرض ههنا ان ليس كل ادراك كما هو المشهور بتجريد
الذات المذكور عن الزوائد فان حكم الزوائد كحكم اصل الذات فى امكان تعلق الادراك
الحسى والخيالى والعقلى اليها بل كل ادراك انما هو بنحو من الوجود اشرف وانور فى هذا الوجود
المشوب بالاعدام والظلمات الهيولانية ولنرجع الى ما كنا بصدده قال وهذا الذى قلنا
انما هو نقص المحض وليس ليس انا نذهب اليه معناه ان الذى ذكرنا من ان حاصل فى

ذهنية
في العقول البشرية انما هي محاكيات الجواهر العينية التي هي اعراض قائمة بنفوسنا لا ذواتها الخا
انما هو نقض حجة من استدل بها على ان الموجود لنا من الجواهر ذواتها لا ان العلم بالجوهر يجب
ان يكون جوهرا الا ان العلم بالعرض عرض فما ذكرنا انما منع المقدمات لحجة مستدا بان الحاصل
فينا معاني الجواهر وشبحياتها ولا يلزم من ذلك اثبات ما يذهب اليه الخصم ولا اعتراف منا ان الجواهر
الخارجية وجودا عقليا كليا في الخارج حيث يتوهم انه لا كان الموجود لعقولنا هي الماهيات
العقلية من الجواهر والماهية العقلية للجوهر لا يكون وجودها الا وجودا عقليا لا في موضوع فيكون
للطبايع الجوهرية وجودا قائما بذاته فيكون مجردة عن المواد وانما لا يلزم ذلك لما عرفت ان حكم الماهية
الموجوده في الذهن غير حكمها في الخارج هذا انما كان قوله يذهب على صيغة الغايب كما في اكثر النسخ
واما اذا كان على صيغة المتكلم فالمعنى ان الذي ذكرنا هو نقض ما ذكره المحتج على ان المدرك
من الجواهر الخارجية هو ذواتها العينية ولم يعلم منه ان وجودها الخارجي على اي حال وكيفية
هل يمكن ان يكون لها وجود عقلي قايل لانا نثبت المدرك العاقل من غير توسط صورة اخرى ذهنية
عرضية هي الاثر الحاصل منه في العاقل ام لا لان ذلك موقوف على ابطال القول بالمثل والتعليميات
كما هو مذهب افلاطون وعلى ابطال القول بان العاقل حين ادراكه الجواهر العقلية يتحد بها كما هو
مذهب فرفوريوس ولذلك قال فنقول ان المعقولات لا تعقل سيما التي من انواعها المثل ما كان من الصور
الطبيعية والتعليميات فليس يجوز ان تقوم مفارقة بذاتها بل يجب ان يكون في نفس او عقل وما كان
من اشياء مفارقة فنفس وجود تلك المفارقات مباينة لنا ليس هو علمنا بها بل يجب ان ناخذ
عنها فيكون ما ياخذ عنها هو علمنا بها وكل لو كانت صور مفارقة وتعليميات مفارقة فانما
يكون علمنا بها ما يحصل لنا منها لا تكون انفسها موجودة لنا مستقلة الينا وفي بعض النسخ منقلبة
بدل مستقلة فقد بينا بطلان هذا في مواضع بل الموجود لنا منها هي الاثار الحاكية لها الماهية
وهي علمنا بجنبة الفاظه واضح لا ستره فيه ولنا في جميع ما ذكره مواضع بحث عميق وتحقيق انيق
كما اشرنا اليه يحتاج بيانه الى موضع ابسط من هذا الموضع وما تحصل بيانه هذه الاحكام من الشيخ
وتابعيه على عدة امور احدها ان العاقل سواء كان نفسا او عقلا فاما لا يعقل حقيقة الا ان

او

او ما هو صفة ذاته والاخر ان النفس الانسانية مبتداه لحدوثها الى غاية كمالها الا درجة واحدة
في الوجود وحد واحد من الكون وانما تتكمل بما يتكمل منها بعوارض زائدة عليها خارجة
عن حقيقتها بناء على نفي الاشتداد الجوهري والحركة الذاتية والاخر ان مهية واحدة لا يمكن
ان يكون لها انحاء متفاوتة في الوجود بعضها مادي وبعضها مفارق او بعضها حسي وبعضها
عقلي بناء ان نفي التشكيك في الذاتيات مع ان ذلك لا يوجب التشكيك في نفس المهية
بل في وجودها والاخر نفي اتحاد العقلي بين العاقل ومعقوله ونفي الاتصال العقلي بين العقل
الانساني والعقل الفعال والاخر انكاره للصور المفارقة والتعليميات ولنا في جميع هذه المسائل
المقامات حكمية ومباحثات عقلية وتحقيقات وتقويمات سنذكرها في مواضع تليق
بها قال وذلك اما ان يحصل لنا في ابداننا او في نفوسنا وقد بينا استحالة حصول ذلك
في ابداننا فبقي انها تحصل في نفوسنا الا انه ثبت وتقرر انا اذا علمنا شيئا بعد ما لم نعلم فلا بد ان
يحصل منها اثر في ذواتنا والا لاستوت حالتانا قبل الادراك وعنده وذلك الاثر محاله
امر وجودي اذ نعلم بالوجدان ان عند علمنا شيئا يحصل لنا امر كمالي لا امر يزول عنا شيء
فذلك الاثر الوجودي لا بد ان يكون مناسبا للمعلوم مطابقا له والا لم يكن به دون غيره
وحيث ظهر انه ليس نفس وجوده كما بينه فهو معناه ومهيته ولا يخلو اما ان يكون حصول
ذلك المعنى والاثر في نفوسنا او في قوانا البدنية والثاني مستحيل لان المعاني العقلية ليست
بذوات اوضاع ولا قابلة للانقسام فيمتنع حصولها في القوى الجسمانية لاستحالة حصول
الامر الغير المنقسم اصلا في منقسم بالفعل او بالقوة وذلك لان انقسام المحل يستلزم انقسام
الحال ولو بالعرض والمعنى العقلي لا يمكن القسمة المقدارية فيه لا بالذات ولا بالعرض فبقي
ان تلك المعاني والاثار الحاصلة لنا عند علمنا بالجواهر الخارجية مفارقة كانت او مادية
انما تحصل في نفوسنا لا في ابداننا قال ولانها اثار في النفوس لا ذوات تلك الاشياء ولا امثال
لتلك الاشياء قائمة لا في مواد بدنية او نفسانية فيكون ما لا موضوع له فيتكثر نوعه بلا سبب
يتعلق به بوجه فهي اعراض في النفس يريد بيانه عرضية الصور العلمية الحاصلة في النفوس من الجواهر

العينية عقلية كانت او طبيعية بان الحاصل فينا منها انما مطابقتها لها وليست ذواتها بعينها كما هو
رأيه ايضا امثالها الشارد كرها في الهيات الا لزم ان يتكثر افراد معنى واحد نوعي جوهري لا موضوع
له من غير اسباب مادية مقارنة لوجودها وهو مما قد تبين امتناعه فبقي انها اعراض قائمة بنفوسنا
والحاصل ان الحاصل لنفوسنا من تلك الجواهر لا يخلو اما ان يكون نفس ذواتها او امثال ذواتها
او امثلة ذواتها وصورة محاكيها والاول والثاني باطلان اما بطلان الاول فلاستحالة الانقلاب
لذاتها تخصيصه بنحو من الوجود واما بطلان الثاني فلامتناع حصول افراد متعددة عقلية
لنوع واحد فبقي الشق الثالث حقا وهو كون الحاصل منها اعراضا قائمة بنفوسنا فيكون من
الكيفيات النفسانية وهو المطلوب في هذا الفصل ووجد في بعض النسخ قوله وهذا الفصل
يليق بالطبيعيات وفي بعضها لم يوجد هذا في الاصل وفي بعضها كتب على الحاشية ومحصل هذا
البحث بما يليق بيانه بالعلمين لكن في كل منهما بوجه فان كان البحث من جهة كيفية الوجود لصورة
العلمية كان من الالهيات وان كان من جهة انها من احوال النفس وصفاتها بما هي احوالها وصفاتها
كان لائقا بالطبيعيات بقي في المقام كلمة وهي ان العلم ليست حقيقته منحصرة في الكيفية النفسانية
بل حقيقته حقيقة الوجود بشرط سلب المادة فالعلم كالوجود حقيقة واحدة متفاوتة المراتب
شدة وضعفا وكمالا ونقصا وتقدما وتأخرا فهو في الواجب واجب وفي العقل عقل
وفي النفس نفس وفي الحس حس وفي الجوهر جوهر وفي العرض عرض وستعرف ذلك ايضاحا
فصل في الكلام في الكيفيات التي في الكمية واثباتها قد علمت ان مقولة الكيفيات اجناس
اربعة احدها الكيفيات المحسوسة وقد وقع البحث عن مبادئها واقسامها واحوالها في
المنطق وفي الطبيعيات وعن نحو وجودها وعرضيتها في هذا الفن كما سبق وثانيها الاستعدادية
كالقوة واللاقوة وثالثها النفسانيات كالعلم والقدرة والارادة والشهوة والغضب وقد
البحث عن اكثرها في كتاب النفس وكتاب الحيوان من الطبيعيات وعن نحو وجود العلم
وعرضيته في الفصل السابق ورابعها المختصة بالكميات كالزوجية والفردية والتشارك
والتباين والصمم والمجذورية والجذرية والمكعبية وغيرها وكالكرية والاستدارة والخطية

والاسطوانة وسائر الاشكال السطحية والجسمية فالبحث ههنا عن اثبات وجودها ودفع هذا الفصل حيث
ذلك وقد بقي جنس واحد من الكيفيات محتاج الى اثبات وجوده والى التنبيه على كونه
كيفية وهذه هي الكيفيات التي في الكميات اعلم ان هذا النوع من الكيفية هي التي تعرض للكم
بما هو كم اولا وبالذات وبواسطته للجسم بالعرض فان الشكل مثلا وكذا الانحناء والاستقامة
يعرض اولا في المقدار والزوجية والفردية يعرضان اولا للعدد وبواسطته للجسم المعدود وربما عرض
واعترض ههنا بان الخلقة وهي عبارة عن مجموع اللون والشكل تعرض اولا للجسم الطبيعي فانه
ما لم يكن جسم طبيعي لم يكن هناك خلقة واجيب بان الامور العارضة للكمية منها ما هي عارضة
لها بسبب انها كمية على الاطلاق ومنها ما هي عارضة لها بسبب انها كمية شيء مخصوص وفي كلام الشيخ
العارض من عوارض الكمية ثم ان اللون حامله الاول هو السطح كما علم والجسم بنفسه غير ملون
بل معنى كونه ملونا ان سطحه ملون فالخلقة ملتئمة من امرين احدهما الشكل وحامله المقدار
والثاني اللون وحامله السطح فاذا الحامل الاول للخلقة هو الكم وهذا الجواب ليس بسديد
اما اولا فلان اللون والضوء داخلان تحت النوع المسمى بالانفعاليات والانفعالات
فيلزم على ما ذكره المجيب ان يكون الحقيقة الواحدة داخلة تحت جنسين متباينين وهو
محال واما ثانيا فلان العارض للكم المخصوص بما هو مخصوص اي من جهة كونه في مادة مخصوصة
لا يكون من عوارض الكمية بل من عوارض المادة المخصوصة كالفطوسة مثلا فانها عارضة
عن تقعر حاصل في مقدار مخصوص هو مقدار الانف فهي ليست من عوارض الكم بما هو
كم وكل حكم اللون فانه لا يمكن عروضه للكم المجرد عن الاستعداد الخاص واما ثالثا
فقولنا ان اللون حامله الاول السطح دون الجسم على فرض تسليمه لا يوجب ان يكون اللون
من عوارض الكم اذ قد علمت فيما مر ان للسطح اعتبارين اعتبار كونه نهاية للجسم القابل
للابعاد مطلقا واعتبار كونه في نفسه مقدارا قابلا للقسمة في الجهتين واللون انما يعرض
له بالاعتبار الاول فيكون من عوارض الجسم الطبيعي اذ مجرد الكمية لا دخل في التلون ما لم يكن
هناك انفعال خاص لمادة مخصوصة فالحق في الجواب ان يقال ان الخلقة ليست من حقائق

التي لها وحدة حقيقية بل هي من الطبايع الصنفية الملتئمة من الجنسين المختلفين فهي انها
ليست من الانواع المتاصلة حتى يجب كونها تحت مقولة من المقولات او جنس معين من الاجناس
لان وحدتها اعتبارية وكذا وجودها والجمهور قد يعبرون عن امور لها عند الحس صورة اجمالية
عن احوالها واحكامها واذا نظر اليها المحققون ظهر لهم انه لا وجود لها بالاصالة ومن هذا
ما يتوهم من خلقة وكذا الصناعة والكتابة وغيرها قال اما التي في العدد كالزوجية والفردية
ذلك فقد علم وجود بعضها ما ثبت وجوده في صناعة الحساب اقسام هذه الكيفية في المشهور
اربعة الاول الكيفيات العارضة للكم المنفصل مثل الزوجية والفردية والعادية والمعدودية
والتجذير والتربيع والتكعيب وغيرها لا الثلاثية والاربعية والخمسية والعشرية وامثالها فانها
من الانواع لا من العوارض والثاني الشكل والثالث مثل الاستقامة والانحناء للخط والاستواء
والتقعيب والتقعير للسطح والرابع ما يحصل من اجتماع الشكل واللون وهو المسمى بالخلقة
وقد عرفت حالها فان قلت الخط المستقيم والخط المستدير نوعان متباينان من الخط وكذا المستوي
والمقعب نوعان مختلفان من السطح وكذا المستديرات منها المتفاوتة في مراتب الانحناء مختلفة
الانواع كما هو المحقق فكيف يكون الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتكعيب من الكيفيات
العارضة للكم وهي من الفصول قلنا قد يقام لوازم الفصول مقام الفصول الحقيقية ويناب منابها
لصعوبة التعبير عن حقائق الفصول بما يدل على حقائقها انفسها ومن هذا القبيل التعبير عن
فصل الانسان بالناطق وعن فصل الحيوان بالحساس او المتحرك اذا عرفت هذا فاعلم ان الزوجية
والفردية ليستا من الامور الذاتية للعدد لانهما صفتان على الاعداد المختلفة الانواع فلو كانتا
ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما لكانتا ذاتيتين لبعض ما يدخل تحتهما اذ لا اولوية لبعض على البعض
ولو كان كذلك لكنا لا نعرف عددا الا ونعرف بديهة انه زوج او فرد وليس كذلك فان العدد الكثير
لا نعرف فرديته او زوجيته الا بعد التامل والنظر فظهر انه ليس كل واحد منهما بذاتي له فهما
من العوارض وكذا الكلام في التربيع والتكعيب وغيرهما فان المربعية مثلا عارضة لانواع كثيرة
من العدد ويمكن تعقلها بكنهها وان لم يخطر بالبال كونها مربعة فلو كان التربيع ذاتيا لها لما امكن

تعقلها

دون نعلم انه من الكيفيات العارضة وقس عليه نظايره واما اثبات وجودها فبعضها معلوم
الوجود بالبديهة كالزوجية والفردية والتشارك والتباين وبعضها مبرهن عليه في الحساب
ثم الظاهر ان التقابل بين الزوجية والفردية تقابل العدم والملكة لان المفهوم من الزوجية
الانقسام بمتساويين ومن الفردية عدم الانقسام بهما وهو امر عدمي وعلى تقدير ان يكون
الفردية كيفية ثبوتية بها يمتنع العدد عن الانقسام لكنا انما نحكم بفرديته باعتبار انه لا ينقسم لا
باعتبار الكيفية المانعة عنه فان الناس يحكمون بالثلاثة فردا وان لم يخطر ببالهم تلك الكيفية
فعلم ان المفهوم من الفردية امر عدمي قال واما انها اعراض فلانها متعلقة بالعدد وهو
لنوع العدد من الكم يريد بيان عرضية الكيفيات التي في العدد بانها متعلقة بالعدد والعدد
من الكم والكم عرض وكل ما يتعلق بالعرض يكون عرضا فهذه الاحوال تكون اعراضا واعلم ان
نعلم ان هذا القدر لا يكفي في بيان كونها من الكيفيات العارضة للكميات فان المتعلق بالعرض
قد يكون جنسه او فصله او نوعه فتكون هذه الامور متعلقة بالعدد يمكن ان يكون بكونها
فصولا لانواع الكم المنفصل او انواعا له ومتى كانت كل كانت داخلة تحت الكم المنفصل بوجه
كدخول الفصول تحت الاجناس بحسب الوجود وان لم تكن الاجناس داخلة تحت الكم
في حدودها او كدخول الانواع تحت الاجناس مهية ووجودا فلم يثبت كونها من الكيفيات
فالاهم هاهنا اثبات كونها صفات زايدة على نفس الكمية وانواعها واذا ثبت ذلك استغني
عن بيان عرضية الكم قال واما التي يعرض للمقادير فليس وجودها ببين فان الدايرة
والخط المنحني والكرة والاسطوانة والمخروط ليس شيء منها بين الوجود ولا يمكن المهندس
ان يبرهن على وجودها الا ان ساير الاشياء انما يتبين له بوضع وجود الدايرة وذلك لان
المثلث يصح وجوده ان صحت الدايرة وكذلك المربع وكذلك ساير الاشكال قد علمنا ان
عوارض الكم المتصل اما الاشكال واما مثل الاستقامة والاستدارة والتسطيح والتقعيب
ونحو ذلك فاعلم ان الشكل قد عرفه المهندسون بانه الذي يحيط به حد واحد وحدود وهو
اما سطح او جسم فالحد للسطح يكون خطا وللجسم سطحا واما النقطة فلم يكن حدا للشكل

اذ الهيئة الحاصلة للخط باعتبار كونه محدودا بنقطتين لا يسمى شكلا ولا الخط باعتباره مشكلا
وان كانت احاطتهما به تامة لا كما زعم بعضهم انه يخرج عن التعريف بتقييد الاحاطة بكونها تامة
اما كون المحيط حدا واحدا فكما للدايرة والكرة واما كونه حدودا متعددة فكما المربع والمكعب
والحدود قد يكون متفقة النوع كما في المثالين المذكورين وقد يكون مختلفة النوع كما في نصف الدايرة
ونصف الكرة اذا تقرر هذا فنقول في كل شكل ثلثة امور احدها المقدار وهو الموضوع والثاني
حده او حدوده والثالث الهيئة الحاصلة فيه فالمربع مثلا حقيقة ملتئمة من سطح وحدود محيطة
وهيئة مخصوصة تسمى بالتربيع وهي مغايرة لذلك السطح والحدود ولذلك لا يحمل عليه ولا عليها
فالذي من باب الكيف من هذه الامور الثلثة هي الهيئة العارضة فالشكل اما نفس تلك الهيئة
فتكون من باب الكيف واما ان يراد به السطح مقيدا بالهيئة او مع الهيئة فلم يكن من الحقايق
المتاصلة والنوعية التي لها وحدة طبيعية اذ المركب من المقولتين كيفما لا يكون تحت احديهما
بالذات فلا يكون داخلا تحت مقولة الكيف بالحقيقة ولا تحت مقولة الكم ايضا فيكون نحو من
كالمضاف المشهوري فاذا تحقق هذا فنقول ان الرسوم المذكورة في الاشكال غير محققة الشكل
التي هي من باب الكيف بل لما يستعمله المهندسون وكذا الاحكام فيقولون هذا الشكل مساو
لشكل اخر واعظم او اصغر او نصفه او ثلثه كما يقولون المسدس على الدايرة اعظم منها والذي
في الدايرة اصغر منها وان الزاوية القائمة في المثلث المتساوي الساقين ضعف كل من الباقيتين
وكل منهما نصفها فهذه احكام المقدار والمقدار كم بالذات والهيئة العارضة من باب الكيف
والكم ليس بكيف فالمربع فيه التربيع والمدور فيه التدوير الا ان كلا منهما من حيث اعتبار
الاخر معه او تقييده به صار يحكم بالعرض فالكيفية العارضة للكم ينقسم بانقسامه و
باوصافه وخواصه وكذا الكمية المعروضة من حيث معروضيتها للكيف قد يسلب عنها بعض
خواص الكم فان جزء الكم المتصل كم متصل من نوعه فرضا وليس جزء الدايرة دايرة مطلقا
ولا جزء الكرة كرة البتة ثم من الاشكالات الواقعة في هذا المقام اشتباه امر الهيئة الشكلية
بامر الوضع فيقال ان الشكل هيئة حاصلة في المقدار والمقدار من جهة احاطة حد او حدود

بره ان الوضع باعتبار احد معانيه هو الهيئة الحاصلة للشيء بسبب نسبة اجزائه بعضها الى بعض
ولا شك ان التربيع مثلا هيئة حاصلة للشيء بسبب نسبة اطرافه وحدوده اليه فهو من الوضع
ووجه الحل ان نقول قد عرض هذا الغلط من جهة اشتراك اسم الوضع في معانيه فيقال الوضع
لحصول الشيء في موضعه بالذات او بالعرض فيقال النقطة ذات وضع وهذا نفس مقولة الاين
ويقال لكون الشيء مجاورا للشيء الاخر من جهة مخصوصة كما يقال هذا الخط عن يمين ذلك او فوقه
وهذا نوع من الاضافة ويقال وضع الهيئة الحاصلة للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض
في الجهات بسبب حصول الوضع الاضافي لاجزائه فهذا المعنى هو المقولة فالمجاورة المخصوصة صفة
صفة للاجزاء من باب الاضافة والوضع للمجموع فان الجلوس نوع من الوضع صفة للجالس
بكله والمجاورة المخصوصة بين الاعضاء صفة للاعضاء ومع ذلك لا بد ان يكون للمجموع
نسبة الى ما يخرج عنها فاذا تقرر هذا فمن قال ان الشكل هو الوضع فقد غلط من وجوه احدها
انه اخذ الحدود مكان الاجزاء وانما الاعتبار في الوضع بالاجزاء وفي الشكل بالحدود وثانيها
انه زعم ان هذا الوضع من المقولة الخاصة وليس كذلك بل من مقولة المضاف والذي من تلك
المقولة هو وضع اجزاء الشيء عند شيء خارج او مباين لا وضع اجزائه في نفسه وثالثها
انه زعم ان الشيء اذا كان متعلقا بمقولة فهو منها فان المربع لا يحصل الا بتعدد خطوط
وليس المربع عددا بل مقدارا فالتربيع وان حصل من وضع بين حدوده لا يلزم ان يكون
من باب الوضع فلم يكن الشكل من مقولة الوضع فان قلت اليس جعلوا الكيف ما لا يوجب
تصوره تصور غيره وهيئة التربيع توجب تصورها تصور غيرها فان تلك الهيئة
لا يمكن تصورها الا عند تصور النسب بين اطراف المربع التي لا تعقل الا بعد تصور السطح
واطرافه قلنا هذه الكيفية التي هي الشكل ليست مما يتضمن تصورها تصور غيرها وان
توقف تصورها تصور غيرها وبين المعنيين فرق واضح فان الشكل هيئة تحصل للشيء
بسبب هيئة نسبية بين اطرافه لا لتلك النسبة عينه او جزؤه بل الشكل هيئة قارة
وما بين الحدود اضافات كاليمنة والميسرة والفوقية والتحتية وغيرها من صفات المجاورة

فقد ظهر ان الشكل لا يتعلق بالوضع الذي بمعنى المقولة بل الوضع الذي من الاضافة
على وجه السببية لا على وجه الدخول على ان بعض الاشكال كالدايرة والكرة من الواحد
واحد لا يتعلق بهذا الوضع ايضا بل يتم حقيقتها بان لحدها هيئة خاصة في الانحناء واما
هيئة محيط الدايرة ومحيط الكرة فهي هيئة بسيطة من هذا الصنف للكيف وان لم تسم
اشكالا لعدم الصدق المرسوم عليها الا ان يعمم في التعريف وقيل ان الشكل هيئة تحصل للمقدار
من جهة كونه محدودا او حدا محاطا او محيطا هذا هو الكلام في ماهية الشكل ويتصل به واما
اثبات وجود الاشكال فيحتاج الى البرهان اذ الحس غير كاف في ذلك فان كثيرا ما يدرك
المضرس مستويا والمضلع كالمسدس في البعيد دايرة وليس للمهندس ايضا ان يبرهن
على وجود شيء من الاشكال على الاستقلال الا بعد الاستعانة بصاحب هذا الفن في اثبات
البعض وما يتوقف عليه من المقدمات حتى يتمكن لاثبات البواقي لان ساير الاشكال كالمثلث
والمربع وغيرها انما يتبين له بوضع الدايرة وتسليم وجودها فان المثلث انما يصح وجوده ان
صحت الدايرة اذ وجوده انما يتبين اذا وضعت دايرتان متساويتان مرة كل واحد منهما
بمركز الاخرى وتقاطعتا على نقطتين فيحصل هناك مثلث متساوي الاضلاع احدها
ما بين المركزين والاخران هما الخارجان من المركزين الى النقطة التقاطع لان الجميع انصاف
اقطار دايرة واحدة او ما في حكمها لكونه مساويا لها وكذا اثبات المربع والمخمس وغيرها يتوقف
على الدايرة كما يظهر بالرجوع الى كتاب اقليدس وكذا يتوقف اثبات الكرة والاسطوانة
والمخروطة والحلقة المرغفة وغيرها من الاشكال المجسمة مستديرة كانت او مضلعة على طريقة
المهندسين على الدايرة فالكرة انما يصح وجودها على طريقتهم اذا اديرت دايرة على دايرة اخرى
مساوية لها متقاطعة اياها على القيام او اديرت على قطرها بتمامها نصف دورة او ادير نصف
دايرة على قطره دورة كاملة واذا اديرت قوس هي اصغر من النصف على وتره دورة يحصل
الشكل البيضي فان كانت القوس اعظم من النصف يحصل من حركتها على الوتر الشكل العدسي واذا تحرك
السطح الاهليلجي على قطره الذي حصل من احاطة قوسين متساويين كل منهما اصغر من النصف حركة على

نقطة الاقصر يحصل منه العدسي واما الاسطوانة المستديرة فيصح وجوده بحركة دايرة يلزم
مركزها خطا مستقيما عمودا عليها قاطعا بالحركة مركز ذلك الخط وهو سهمه وقاعدتاه هي الدايرة
في ابتداء الحركة وانتهائها او بحركة ذي اربعة اضلاع قايم الزوايا ثابت احد اضلاعه محورا او
ادير السطح الى ان يعود الى موضعه الاول وذلك الضلع سهمه واما المخروط المستدير فيجوز وجوده
بمثلث قايم الزاوية اثبت احد ضلعي القايمة محورا وادير المثلث الى ان يعود الى موضعه فان كان
الضلع الثاني مساويا للثابت كان المخروط قايم الزاوية وان كان اطول منه كان منفرج الزاوية
وان كان اصغر كان حادها وسهمه الضلع الثابت وقاعدته دايرة حاصلة من حركة الضلع الثاني
وبالجملة احد اضلاع ذلك المثلث لسكونه لا يفعل شيا وهو السهم وثانيها يفعل القاعدة وثالثها
يفعل السطح المستدير واما سطحه فيفعل جسم المخروط والراس هو السطح المستدير ليس شيء من
ضلعي القايمة كما توهم عبارة الشيخ لان موسومه لا يكون الا سطحا مستويا كما يظهر بالتامل
وللاسطوانة والمخروط اقسام اخرى غير المستديرة من المضلعات وكل منهما قد يكون مايلا
قايما وهو الذي لا يكون سهمه عمودا على القاعدة ومن المخروط ما هو ناقص وهو الذي قطع
راسه واما الحلقة المرغفة فهي الحاصل من حركة دايرة يلازم مركزها دايرة اخرى قطرها
اعظم من قطر الصغرى عمودا قطرها احديهما على قطر من الاخرى دورة تامة واما المضلعات
من الاشكال المجسمة كالمكعب واشباهها فهي ايضا ما يصح وجودها على طريقة المهندسين
اما بحركة بعض السطوح حركة مستقيمة او من تركيب بعض المجسمات الى بعض او من قطع
بعضها من بعض فالاول كالمكعب الحاصل من حركة مربع على خط مستقيم مساوي ضلعه عمودا عليه
والثاني كالمجسم ذي ثماني اضلاع مثلثات يحصل من تركيب ثماني مخروطات مثلثة الاضلاع والثالث
كالمكعب الحاصل من قطع الاسطوانة المضلعة ذات اربعة اضلاع مستطيلات وهذه كلها على
طريقة المهندسين ويتوقف صحة وجودها جميعا كما علمت على الدايرة والكرة على الدايرة فما
ينكر وجودها جميع من يرى ان تاليف الاجسام من اجزاء لا يتجزى فيجب ان يبين وجودها اولا
واما حقيقتها فيظهر لنا لتعلقها بالمقادير التي هي اعراض معناه ان الدايرة التي يبنى عليها

اثبات جميع الاشكال لثبت ببينة الوجود حيث انكرها كل من كان الجسم عنده مولفا من اجزاء
لا يتجزى فلا بد من اقامة الدليل على وجودها وانما انكرها لان وجود الدايرة لو ثبت لاحد
ان وجود الدايرة ينافي وجود الجزء اذ لو فرضت دايرة مركبة من اجزاء لا يتجزى فان كان
ظاهرها مثل مقدار باطنها ولو مثل ان مقدار باطنها كمقدار ظاهرها محيط بها ومقدار
ما تحاط به كمقدار باطنه فيلزم منه ان يكون ظاهر الدايرة المحيطة بها كباطن المحاطة وهكذا
يلزم ان يساوي سطح دايرة الفلك الاقصى للدايرة الارضية السفلى وان لم يكن مقدار ظاهرها
مساويا لمقدار باطنها وذلك بان يكون بواطن الاجزاء متلاقية وظواهرها غير متلاقية فيلزم
الانقسام في الاجزاء وثانيهما ان اكثر دلايل ابطال الجزء يبتني على ثبوت الاشكال كالمثلث والمربع
وغيرها وثبوتها يبتني على ثبوت الدايرة ونفي الدايرة توجب نفيها انه آ فنقول اما على مذهب
من يركب المقادير من اجزاء لا يتجزى فيمكن ان نثبت ايضا عليه وجود الدايرة من اصول لزم
بوجود الدايرة جزء الذي لا يتجزى وذلك لانا اذا فرضنا آه يريد اثبات الدايرة بوجوه ثلثة
احدها على طريقة الجدل والالزام والاخيران على طريقة الحكمة والبرهان اما الاول فنقول
اصحاب الجزء يلزمهم الاعتراف بوجود الدايرة فانهم يقولون هذه الدايرة المحسوسة الرحاة
او غيرها ليست بدايرة بل في محيطها او بسطها انفراج وليس لها مركز حقيقي بل بحسب الحس
والحس ربما يغلط فنقول اذا فرضنا على اصلكم طرف خط مستقيم مركب من اجزاء لا يتجزى على الجزء
الذي لا يتجزى على الجزء الذي هو مركز في الحس ووضعنا الطرف الاخر على جزء من محيط
انا اذا نا حنه معضعنا على جزء الذي يلي الجزء الاول من المحيط فان لم يكن منطبقا عليه فلا
اما بزيادة واما بنقصان فان كانت الزيادة والنقصان بمقدار جزء او اكثر على الصحة امكن
الحاقه به او حذفه منه حتى ينطبق طرف الخط عليه وهكذا نفعل بجزء الجزء الى ان يتم دايرة وان
كان اقل من جزء فقد انقسم الجزء الذي لا ينقسم هف ثم لا يخلو اما ان يكون اجزاء المحيط التي
انطبق طرف الخط عليها جميعا متلاقية او ذوات فرج بينها فعلى الاول ثبت الدايرة وعلى
لا يخلو اما ان كانت الفرجة وسعت الجزء او لم تسعه فان تسع لزم الانقسام والا فتتميم الكلام

بالزيادة وهكذا نفعل ان كان بسيطها فرج او نقصان بحيث بالادخال والازالة حتى يسد الخلل
وحتى يستوي فان كانت الفرجة اقل من الجزء او اكثر من الجزء او الاجزاء باقل من جزء لزم
الانقسام وكذا في التقريب الذي ان الثبت توجب فرجة اقل من جزء وانما عمم الشيخ في قوله
مماسة او موازاة الى الجزء المركز لانه على اصل الجزء قد لا يمكن وجود خطين خرجا من
بين اطرافهما من جانب ومتماسين من جانب اخر لكن لا شبهة في تحقق الموازاة لكل من الجزئين
المتجاورين الى المركز فاك فان قال قايل اذا طولنا بين الجزء المركزي وبين المحيطي مرة فليس
يمكنه التطبيق لا بمماسة ولا بموازاة مع المركزي آه اعلم ان اصحاب الجزء لا يسلمون وضع
خط مستقيم مولف من اجزاء التي لا يتجزى بين كل جزئين من الاجزاء الا ليستلزم انقسام الجزء
في بعض الصور مثلا اذا فرض مربع مركب من الاجزاء يمكنهم تسليم القطر له ولا يمكنهم ذلك في
المستطيل لاستلزامه الانقسام ولذلك انكروا الاشكال كلها الا المربع ويلزمهم وجود المثلث
القايم الزاوية الذي هو نصف المربع والشيخ رد عليهم بان هذا الانكار لا ينفعهم فانه يكفينا
في اثبات الدايرة على اصولهم وجود الاستقامة والمحاذاة بين جزئين كانا وان لم يكن ذلك
بوجود خط جوهري مولف من الاجزاء في اول الامر فنقول هل كان بين الجزء الذي في المحيط
والجزء المركزي مع قطع النظر عن وجود الاجزاء التي بينهما وعدمها او مع فرض عدمها
الذي ذهبوا اليه استقامة واستداد ولا فان قالوا لا فقد خرجوا عن حكم الفطرة وان قالوا
نعم فيمكن ان يطبق عليه ذلك الخط المستقيم لا محالة فان انكاره كانكار الاول ففيه ما يلزمهم من
الخروج عن الفطرة فان البديهة شاهدة بان بين كل نقطتين عرضيتين كانت او
جوهريتين امتداد ومحاذاة يملاها شي من الملاء اقصر ما يمكن ان يوجد بينهما من الملاء واقل
عدد من الجواهر الفردة على اصلهم او اقربهم ومن ارتكب ان الامتداد المستقيم بين الجزئين
انما يتحقق ما دام يتخللها ما دامت الاجزاء موجودة فلا امتداد ولا محاذاة فقد ارتكب
شططا لجهالة ونزل الى منزلة البهيمية لان صحيح ذلك مما يشهد على البديهة دفعه والوهم الصحيح
الذي هو خليفة العقل في ادراك المحسوسات يابى عن تصورها ابكونه قالت على ان الاجزاء

عندمن ارتكب

التى لا يجزى لا يتالف منها بالحقيقة لا دايرة ولا غير دايرة وانها هذا على قانون القائلين بها
قد علمت ان اثبات الدايرة على اصل الجزء الزامى على القائلين بالاجزاء واقع على قانون الجدل
لان الدايرة الحقيقية هى الحاصلة من سطح مستو حقيقى يحيط به خط مستدير حقيقى والكلام
من السطح والخط وغيرهما من المقادير حقايق بسيطة والدايرة على اصل الجزء ليست ارا...
لها وجود حقيقى بل اجزاء متعددة الوجود اعتبر لها وجود ووحدة وكذا فى ساير الاشكال اذ ايضا
لا يمكن حصول التلاقى بين تلك الاجزاء على وجه لا يكون بينها فرج وخلل بل لا بد منها وفى تحققها
فرج وتضاريس وبالجملة وجود تلك الاجزاء ممتنع والمولف من الممتنع ممتنع سواء كانت
دايرة او غير دايرة قال واذا صحت الدايرة صحت الاشكال الهندسية فبطل الجزء يعنى اذا
صحت الدايرة سواء كانت على وجه التحقيق او على وجه الالزام صحت الاشكال الهندسية كالمثلث
والمربع وغيرهما لانها مبنية على الدايرة يلزم من اثبات الدايرة اثباتها كما يظهر لمن تتبع كتاب
الهندسة لكن الدايرة الحقيقية يصح بها الاشكال الحقيقية والدايرة الالزامية يصح بها الاشكال
الالزامية ومن صحتها يلزم ابطال الجزء وذلك لوجوه منها انه ثبت من اثبات المثلث
ان اى خط كان من الخطوط يمكن تقسيمها بقسمين متساويين وبهذا يبطل وجود الجزء لان
الخط اذا كان مولفا من اجزاء وتر كالثلثة والخمسة يلزم من تنصيفه انقسام الجزء الذى
فى الوسط ومنها انه ثبت فى الهندسة ان نسبة قطر المربع الى ضلعه وكذا نسبة وتر الزاوية القايمة
فى المثلث القايم الزاوية الى كل من ضلعيها المتساويين نسبة صمية لا تشاركهما فيها وهذا نسبة
مختصة بالمقادير دون الاعداد فوجودها يستلزم بطلان الجزء اذ نسبة الخطوط المولفة
من الاجزاء بعضها الى بعض نسبة عددية مشاركة لا محالة فى شى وانه الجزء الواحد كالعدد ومنها
انا لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية يكون كل ضلع من القايمة عشرة اجزاء مثلا كان وتر القايمة فيه
جذر مايتين بشكل العروس اذ الدعوى فيه ان مربع وتر القايمة يساوى مربع الضلعين
ومعلوم ان مربع كل من الضلعين هيهنا ماية جزء فمربع الوتر مايتان فيكون الوتر جذر مايتين
والمايتان اصم الجذر وذلك يوجب الانقسام قال استادنا الاعظم سيد المكرى هذا ليس بشى

فان

فان لزوم الانقسام انما يكون لو كان للاصم الجذر جذر ذاكر فى الواقع لكن لا يمكن الحكم استغراق
على ما هو المشهور وهو مخالف للحق فان البرهان قايم على ان اصم الجذر لا جذر له فى الواقع
المجذور هو الحاصل من ضرب الشى فى نفسه واذا ضرب ذو كسر او كسر مجرد فى نفسه كان الحاصل
ذا كسر او كسرا من جنس اخر فمحال ان يكون المجذور عددا صحيحا وجذره كسرا او ذا كسر والتحقيق
التقريب هيهنا ان يقال يلزم على اصل الجزء ان لا يكون لمثل هذا المثلث وتر اقول لا شبهة فى
ان المربع السطحى وهو كالمجذور فى الحساب والمال فى الجبر والمقابلة مثلا اذرع وكسر لكسر غير
منطبق واذا كانت ماتين ذراع كان ضلعه اربعة عشر ذراعا وكسرا غير منطق فما قيل ان
اصم الجذر لا جذر له فى الواقع معناه انه لا يوجد له جذر فى الاعداد ولا يوجد له ايضا فى المقادير
جذر صحيح مجرد ولا مع كسر عددى يحصل من تكرار امثال الواحد صحيح والحاصل ان الكسر معناه
كما ربما يكون نجزء انما يفرض واحدا وهو على قسمين منطق وهو الذى له مخرج واصم وهو
الذى لا يخرج الجذر لا جذر له فى الواقع لا من العدد الصحيح ولا منه مع الكسر حق ولكن المراد
هو الكسر العددى المنطق لا الاصم والبرهان الثالث الذى يوجد فى المقادير دون الاعداد
فاعلم هذا فانه اشتبه على كثير من الفضلاء ومنها لو فرضنا مثلثا قايم الزاوية احد ضلعيها
ثلثة اجزاء والاخر اثنان كان الوتر اقل من اربعة اجزاء بالمحاذى واكثر من ثلثة بالعرض
فيلزم الانقسام ومنها ان اقليدس بين فى ثانية الاصول انه يمكن ان يقسم كل خط بحيث
يكون ضرب مجموعه فى احد قسميه كمربع القسم الاخر فلو فرض تركيب الخط من خمسة اجزاء
وقسم على الصحة الى واحد واربعة كان الحاصل من ضرب الكل فى واحد خمسة ومربع الاربعة
ستة عشر ومن ضربه فى الاربعة عشرين ومربع الواحد واحد واذا قسم الى اثنين وثلثة
كان الحاصل من ضرب الكل فى الاثنين عشرة ومربع الثلثة تسعة ومن ضربه فى الثلثة
عشر ومربع الاثنين اربعة فلم يكن شى من هذه التقسيمات الواقعة على ضرب الصحيح الكل
فى احد القسمين مساويا لمربع القسم الاخر فوجب ان يكون القسمة المذكورة لا على وجه
الصحة فيلزم الجزء وكذلك احكام كثيرة تبنى على صحة الدايرة والاشكال يلزم منها نفى الجزء

قال واما اثبات الدائرة على اصل مذهب الحق فيجب ان يتكلم فيه قد علمت ان الدائرة
حقيقية والمثلث الحقيقي وغيرها من الاشكال الحقيقية ليست مؤلفة من الجواهر الفردة
بل هي حقائق بسيطة عرضية والتي بنيت على اصل الجزء من الاشكال ليست باشكال حقيقية
وانما هي الزام لخصم والحكيم المبرهن لا يعول عليها فيجب علينا اثبات الدائرة على الاصل الذي هو
الحق من نفي الاجزاء واثبات المقادير المتصلة قال واما الاستقامة ووجود محاذاة من طرفي
خط اذا الزمها المتحرك لم يكن لها بدا وان فارقها كان محالا عادلا فلذلك انه لا يمكن دفعه يريد
التنبيه على الفرق بين وجود الدائرة على اصل الجزء وبين وجود الاستقامة والمحاذاة فان الاول
ما يمكن دفعه وانكاره على ذلك الاصل ابتداء الى ان يلزم عليهم بما ذكر من سد الفرج و
حذف الزوايد واما الثاني فانه لا يمكن دفعه ولا انكاره ممن صح عقله وبقي على الفطرة الا
وانما ذكر ذلك انه عليه يبتني اثبات الدائرة على اصلهم فالمحاذاة الحقيقية ثابتة بين كل نقطتين
او جزئين سواء امكن بينهما خط مؤلف من الاجزاء او لا يمكن كما اذا فرض شكل مستطيل احاط
من ثلثة خطوط ستة وثلثة مؤلفة من الجواهر الفردة كل منها كقطر الفلك الاعظم ففي مثل هذا
الشكل لا يمكن فرض خط جوهري مؤلف من تلك الاجزاء مقاطع للثلثة بحيث يبتدي من
مبدا الخط الاول وينتهي الى اخر الخط الثالث كقطر المربع والمستطيل والا فيلزم ان يكون
قطر الفلك مؤلفا من ثلث اجزاء لا يتجزى وهو محال ولكن لا يشتبه في تحقق سمت مستقيم بين
ذينك الطرفين ولهذا لو وقعا في شعاع النظر او [illegible] وحجب اقربهما الابعد والعجب ان
حنين بن اسحق حاول ابطال الجزء الذي لا يتجزى بفرض هذا الشكل المستطيل الموهوم
وفرض الخط المذكور المستلزم لذلك الخلف وتبعه الاخرون ولم يعلموا ان القاعدة المقررة
في الهندسة من قولهم لنا ان نصل بين كل نقطتين بخط مستقيم لا تجري في اصل الجزء وتركيب
الخط من الجواهر الفردة قال فيقول قد بينا في الطبيعيات من وجوه وجود الدائرة وذلك
لانه بين ان جسما بسيطا [illegible] الخ هذا ثاني الوجوه الثلثة لاثبات الدائرة وهو انه قد ثبت
في العلم الطبيعي ان في الوجود اجساما بسيطة وان كل جسم بسيط له طبيعة واحدة يقتضي

اليها

اليها جميع ما له من الصفات والاثار كالشكل والوضع والاين والحركة وغيرها وبين
ان الشكل الطبيعي له هو الذي لا اختلاف فيه ولا شيء من الاشكال غير الكرة الا وفيه
اختلاف استدارة وتعدد سطوح او خطوط او نقاط فلا يكون طبيعيا اذ الفاعل الواحد لا يفعل
في المادة الواحدة من كل ما يفعله الا واحدا وليس هذا المطلب مبنيا على قاعدتهم ان الواحد
لا يصدر عنه الا الواحد كما توهمها اكثر المتأخرين فاوردوا النقض بصدور الكثير من طبيعة
الجسم البسيط كالارض مثلا فان لها مقدارا جسميا وسطحيا ولونا غبراء وثقلا ويبوسة
وبرودة وكونا في حيز وسكونا كل ذلك من فعل الطبيعة ولم يعلموا انه توهم ان الواحد لا يصدر
عنه الا الواحد مختص بالواحد من جميع الجهات وهذا مبني على قاعدة اخرى وهو ان تكثر
افراد النوع الواحد لا يمكن ان يكون الا بسبب تكثر المادة او تكثر استعدادها فان الماهية
ولوازمها مشتركة متفقة في افرادها لا يقع بها اختلاف في الافراد فلا بد في ذلك من اسباب
خارجة عن الطبيعة [illegible] استعدادية لمادة قابلة للتكثر والانقسام حتى يحصل بها الكثرة
العددية فاذا كان الفاعل واحدا والمادة واحدة لا يفعل من كل ما يفعله بحسب الجهات والحيثيات
التي فيه الا امرا متفقا متشابها فاذا اقتضى شكلا يجب ان يكون غير مختلف الاجزاء وغير
الكرة من الاشكال حتى البيضي والمفرطح لا يكون كذلك فثبت ان البسائط من الاجسام
كرية الاشكال واذا تبين وجود الكرة صح وجود الدائرة اذ يمكن قطعها بالبسيط المستوي
واذا انقطعت كذلك حصلت الدائرة وهو المطلوب قال وايضا يمكننا ان نصحح ذلك فنقول
من البين اذا كان خط [illegible] على ما وضع ما اه هذا ثالث الوجوه لاثبات الدائرة وهو مبني
على مقدمات منها انه اذا كان سطح او خط او نقطة وضع ما كالانطباق على سطح الاخر
او الموازاة له او غير ذلك يمكن فرض خط اخر او سطح اخر يكون وضعه غير ذلك الوضع ويكون
الثاني بحيث يلاقي الاول بانحدار غير يسير بالفعل او بعد الاخراج كوضع خطي الزاوية فانه يمكن
او غيرها فانها انه يمكن ان يتحرك ذلك الخط او السطح باشتغال الجسم الذي فيه الى ان [illegible] حتى
يصير ملاقيا له بكله او موضوعا كوضعه بحيث يقع عليه بتمامه مع الملاقاة او بدونها او موضوعا

فى موضوع قايما مقامه او موازيا له ومنها ان الاختلاف فى الوضعين او الوضعين لما يكون
ويقوم لجسمين كذلك يمكن وقوعه لجسم واحد فى زمانين بان يكون الجسم واحد وضع معين
كالانتصاب فينتقل منه الى وضع اخر نسبته بحسب هذا الوضع الى غيره بحسب ذلك الوضع
احد ضلعى الزاوية الى الاخر فحكم الجسم الواحد فى تعدد الوضع كحكم الاجسام المتعددة وكذا
الكلام فى الخط والسطح فى تعدد الوضع لواحد منهما فاذا تقرر هذه المقدمات نقول لو لم يكن
فى الوجود الاستدارة حقيقة وكانت الامتدادات كلها مستقيمة لما امكن ما ذكرناه من الا
فى الوضع النسبة فاستحال ان يصير الموازى لجسم مقاطعا بالحركة بصيرا موازيا له اذا تحرك
فى الطول او مطابقا له اذا تحرك فى العرض او مسامتا له اذا تحرك ما بين العرض والطول
على وجه انحصار مع الموازاة بعيدا عنه اذا تحرك فى العمق وكذلك الحال فى المقاطع لجسم اذا
لاقاه بالحركة لان الحركات كلها اذا كانت على سموت مستقيمة لا يمكن ان يصير الخط الواقع على
هيئة التقاطع لخط مثله بالفعل او بالقوة كما مر مطابقا له بالحركة لان حركته الى الانطباق
لما كانت على نهج الاستقامة سواء كانت ذاهبة فى جهة الطول او العرض او السمت
من الجهتين الحاصلة منهما او راجعة كيف كانت او فى سمت اخر من هذه السموت الثلثة فا
النقطة المفروضة على الخط حافظة فى حركتها خطا مستقيما غير متبدل فى وضعها
الانحناء او الانكسار فانه لو لحق ذلك الخط باسره لا يبقى على هيئة التقاطع مطلقا كما يظهر
لك اذا فرضت كل قسم من تلك الاقسام واعتبرته بل لا يبقى فى ذلك من حركة يتفق من الخط
المذكور او غيره كالسطح والجسم على هذه الصفة وهو ان يكون احد الطرفين ثقيلا والجزء
والاخر خفيفا فيلزم منه الدعوى السبب كما يحكم به البديهة فان كل خط او سطح او جسم
احد طرفيه ساكنا موضعه وفرضت اجزاؤه متصلة ملتحمة فلا يمكن حركة الاخر ثم
من طرفه الاخر بل من كل نقطة تفرض فيه دايرة او قوسا من دايرة واذا فرض اللازم
فى موضع جزء اخر احد الطرفين فيفعل كل من الطرفين دايرة او قوس دايرة اخرى لكن
بشرط ان يكون احد الطرفين ابعد منه من الجزء الساكن والطرف الاخر اقرب منه ليكون

احدها وهو الابعد اعظم مدارا واسرع حركة والاخر وهو الاقرب اصغر مدارا وابطا
حركة والا لكان نقلها واحدا فى الوضع وهذا ان التقادير صحيح بل ثبت وجود القوس
واذا ثبت وجود قوس من دايرة صح وجود تلك الدايرة بالتضعيف الى ان يتم فان نسبتها الى
الدايرة نسبة الناقص الى التام والناقص انما يوجد لاجل التام لانه غايته ومتى امتنع وجود
التام والغاية امتنع وجود الناقص لانها علته التمامية والعلة اولى بالوجود والوجوب
من المعلول كما سنبين قال وهذا على الاصول الصحيحة واما ان قال احد بانفكاك
فالطريقة الاولى شاقة يعنى ان اثبات الدايرة على هذه الطريقة الثالثة يبتنى على الاصول
الصحيحة الثابتة عند الحكماء بالبرهان كاتصال الاجسام والمقادير وعدم تالفها من الاجزاء
التى لا تتجزى وعدم انفكاك اجزاء الجسم حين الحركة بعضها عن بعض والا لم يلزم وجود
الدايرة من فرض حركة جسم مع ثبات طرف منه على من جوز الانفكاك بين اجزائه فان الذى
ذكر ان القايم على سطح لا يمكن ان يصير ملاقيا له الا ويفعل بطرفه دورا انما يلزم اذا لم ينفصل
اجزاؤه والا لجاز وقوع تلك الملاقات بالحركات المستقيمة لاجزائه فاذن لا يمكن اثبات الدايرة
على القايل بالتفكيك الا بالطريقة الاولى من سد الفرج وازالة الزوايد فى الدايرة المحسوسة المفروضة
وهى ينافى مذهب من انكر الدايرة او اثبات الاجزاء ونفى الاتصال فانه اذا ثبت وجود الدايرة
لزم منه بنفسه او بواسطة اثبات المثلث وغيره منها ابطال الجزء واثبات الاتصال
وايضا ليفرض جسما ثقيلا ويجعل احد طرفيه اثقل من الاخر اذ الغرض من هذا الكلام توضيح
ما ذكره من الدليل فانه بالنسبة الى الجزئى من جزئيات القاعدة الكلية معناه انا اذا جعلنا سطحا
مستويا موازيا للافق وفرضنا جسما ثقيلا احد طرفيه اثقل قايما على ذلك السطح ملاقيا له بطرفه
الاخف قياما معتدلا لا معدلا بالثاقل ونحوه بحيث لا يميل بطبعه الى شىء من الجهات ويكون
منتهيا بطرفه الاثقل الاعلى الى نقطة وبطرفه الاخف الادنى الى نقطة يماس بها نقطة من
السطح ولا شك انه ما دام يكون معتدلا قيامه او معدلا بالدعايم والاثقال يميله الى الجانب
فهو ما يبين ثباته وسكونه ثم اذا اميل الى جهة بسبب خارجى او زال الداعم حتى سقط بحدة

ربع دايرة او نصف دايرة او خط منحن اذ لا يخلو اما ان تثبت النقطة المماسة منه في موضعها
او لم تثبت فان تثبت فقد فعلت نقطة الراس بل كل نقطة موجودة او موهومة فيه في ذلك الجسم
ربع دايرة وان لم تثبت نقطة التماس منه فلا يخلو اما ان يكون تحركهما عند حركة الطرف
العالي الى السفل او الى فوق او لا فعلى الاول يلزم ان يكون قد فعل كل واحد من النقطتين نصف دايرة
بل كل نقطة موجودة فيه تفعل نصف دايرة الا نقطة واحدة ما اكثر هي المتحددة من الجزء الناتي
والجزء الهابط من ذلك الجسم وهي مركز الجميع وهذه الانصاف الدواير بعضها مرسومة من حركة
الهبوطية وهي التي تكون لنقاط المراحمة لها من الجزء الصاعد وبعضها مرسومة من حركة
الصعودية وهي التي حصلت من نقط الجزء الهابط وكل واحد من انصاف احد القسمين مع احد
لم ينضم من القسم الاخر يتم به دايرة كاملة اذا كان يتساويين البعد من المركز وعلى الثاني تحرك
النقطة حركة اجزاء على السطح فيفعل النقط الاخرى خطا منحنيا لكن الحق يقتضي بطلان
هذه الحركة الاجزاء به لانها لو حصلت فهي اما قسرية او طبيعية وكلاهما باطل اما كونها طبيعية
فظاهر لان الجسم الثقيل لا يتحرك بالطبع الا الى المركز واما حركة الماء على وجه الارض فليست
كا ظنه بعض الاشراقيين انها على المركز تقتضي الخفيف [illegible] الطبع بل هي ايضا الى المركز لكون
ما يتحرك اليه مكان اسفل فيتحدر اليه لسيلانه وانفصال اجزائه بعضها عن بعض وكلا
الشرطين مفقود هاهنا اعني المكان المنحدر وسهولة الانفصال واما كونها بالقسر فلان القاسر
هاهنا ليس الا الاجزاء التي هي اثقل من حيث دفعها الثقيلة الاخف حتى اذا دفعت الاخف
فاما ان تدفعه الى جهة حركتها وذلك غير متصور واما الى مقابل جهة حركتها وذلك ظاهر في
الحاصلة من جهة انحفاظ الاتصال الواقع بينها وبين الاخف وتماسك بعضها البعض وعدم
الانعطاف والانحناء فلا بد ان وقع تحريك من الاثقل للاخف ان يكون تحريكا ودفعا الى
فوق فان الاجزاء العالية حيث انها اثقل من المتوسطة يقتضي حركتها ابطا فلا بد من جبر الاجزاء
العالية الثقيلة في الحركة على ساير الاجزاء وتماسك الاجزاء والمنع عن الانعطاف عدم تحرك
حتى يكون دفعها على قصر المسافات فتضطر العالية الى ان تتحرك على سبيل الاستدارة فاذا يرفع

السافل الى جهة الفوق كذلك فما لم ينزل اي لم يرفع العالي السافل لا يمكن ان يتحدب كما في
الشاهين فان الاثقل لا يصير اليه اذا بال الاخف فعند ذلك ينقسم الجسم الى جزئين احدهما
الاثقل وهو الذي يميل الى اسفل بالطبع والاخر الاخف وهو الذي يميل الى فوق بالقسر وحيثما
حد مشترك وهو مركز الحركتين وقد خرج منه خط مستقيم الى كل من الطرفين فكما ترتسم
من حركة كل من النقطتين الدايرة الخطية فترتسم من حركة كل من الخطين الدايرة السطحية
ثم لا يخفى ان المرسومات في هذا القسم انصاف الدواير وفي القسم الاول ارباعها لكن
قد ما اذا ثبت بعض الدايرة صحت الدايرة بالتمام ولهذا اطلق الشيخ الدايرة على هذه الارباع
قال فبين انه ان لزم عن انحدار الجسم زوال شيء الى فوق وان لم يلزم فوجود الدايرة
اصح معناه انه قد تبين بما ذكرناه ان حركة جانب المماس السطح على سبيل الانحدار فما لا وجه
لها لانها ليست بالطبع ولا بالقسر فعند انحدار الطرف العالي من ذلك الجسم يكون الجزء
المماس اما غير متحرك واما متحركا الى فوق فان لم يتحرك كان وجود الدايرة اصح واتم فانه
اصح مع انه ان تحرك ايضا كانت صحة وجود تلك الدايرة بحالها فان كانت اصغر من المرتسمة
اولا بل يلزم من حركته التي بالضرورة تكون الى فوق وجود دايرتين لان بعض الاوهام
ربما صعب عليها ادراك ان ذلك الزوال لا يكون الا الى فوق بل اوجبت او جوزت ان تكون
حركة الجزء المماس جرة على السطح فعند ذلك لا تثبت وجود الدايرة بل المنحني بالكلية
واذا ثبت الدايرة ثبت المنحني لانه اذا ثبت الدايرة امكن ايضا اثبات خط المنحني الغير الدوري
والشكل الحادث من السطح المحاط وذلك لانه اذا ثبت الدايرة يثبت اقسام المثلث ومن ثبت
المثلث القايم الزاوية والسطح قايم الزوايا واذا ثبت المثلث القايم الزاوية وجد المخروط
المستدير بان يجعل احد ضلعي القايمة محورا لا يزول ويدار عليه ذلك المثلث الى ان يعود الى موضعه
الاول واذا ثبت السطح القايم الزوايا صح وجود الاسطوانة المستديرة بان يجعل احد اضلاعه
محورا لا يزول ويدار السطح الى ان يعود الى موضعه الاول اذا ثبت احد هذين الشكلين قطع
بسطح محاذ فيه اي غير موازي للقاعدة [illegible] على السهم [illegible] يحصل على الاول دايرة حقيقية وعلى

وعلى الثاني اما مثلثا او سطحا قايم الزوايا فعند ذلك يحصل قطع محيطه خط ممتن غير
زوايا ربى وعبارة الشيخ في تصوير المخروط لا تخلو عن حزازة لانه يدل بظاهره على ان راس
المخروط هو الواقع في جانب الزاوية القائمة لذلك المثلث وليس كذلك والا لم يحصل سطح مخروط
بل لا بد ان يكون تلك الزاوية اصغر من قائمة وقد اومانا اليه فيما سبق فصل في المضاف ولما كان
اثبات وجود المقولات الست النسبية وعرضيتها امرا واضحا لم يقع فيه خلاف من احد لم يتعرض
الشيخ بعد فراغه عن احوال مقولتي الكم والكيف لبيان وجودها وعرضيتها واقتصر على ما سبق
في المنطق من بيان مهياتها وتحقيق حدودها واما المضاف فحيث يخفى وجوده في الخارج ووقع
فيه شكوك يحتاج الى دفعها فلهذا التفت اليه بالذكر وخصه بالبيان من جملة الاعراض النسبية
قال واما القول في المضاف وبيان انه كيف يجب ان يحقق ماهية المضاف والاضافة وحدها
اقول اعلم ان المضاف قد يراد به الامر الذي عرضت له الاضافة وقد يراد به نفس الاضافة وحدها
وقد يراد به مجموع الامرين وهكذا في كل لفظ مشتق كالابيض وغيره فان الابيض مثلا ما ثبت له
البياض فالمعروض للبياض صدق عليه انه ثبت له البياض والمركب منهما ايضا يصدق
عليه ذلك وكذا نفس البياض ما يثبت له البياض بمعنى انه لا ينفك عنه لكن المبحوث عنه من
المضاف الذي هو من المقولة بالذات هو الامر البسيط العارض ثم لما كان الوقوف في اول الامر
على المركبات اسهل من تحليل بسايطها وتميز بعضها عن بعض لاجرم الحكماء كانوا يتكلمون
في هذا الباب اولا في المضافات جملة ثم في الاضافات الحقيقية ثانيا فالمضاف هو الذي
ماهيته معقولة بالقياس الى غيره وهذا الرسم يندرج فيه المضافات الحقيقية البسيطة والمضافات
المشهورية المركبة والمراد بكون الماهية معقولة بالقياس الى غيرها هو ان يكون الماهية يحتاج تعقلها
الى تعقل شيء خارج عنها ولا كيف كان فان الملزومات اذا تصورت معها لوازمها مع ان ماهيات
الملزومات غير متصورة بالقياس الى ماهيات لوازمها وذلك لوجوب كون الماهية التي هي
اول الموضوعات مستقلة بنفسها ومتقدمة بذاتها على اللازم فامتنع كون المضاف كذلك
بل يكون المعقول المحتاج تعقله الى تعقل غيره لا يتحقق له وجود لا في الذهن ولا في الخارج الا

لاجل

الا لاجل وجود ذلك الغير بازائه كالاب مثلا فان ثبوت الابوة له يفتقر في الوجود الى ان يكون
ابنه موجودا فان الاضافة هو اعتبار صفة لشخص من حيث ان غيره موصوف بصفة اخرى
لها او يخالفها الاولى كالاخ والاخ والمساوي والمشابه كالاب والابن والعلة والمعلول
وذلك ان تقول ان هذا الرسم فاسد فان فهم ماهية معقولة بالقياس الى غيرها يوجب معنى
القياس فيه الى نفس الاضافة او الى نوع منها فيكون تعريفا للشيء بنفسه او بما يتوقف عليه
وكذا الذي ذكره في تقسيمه انه يحوج تصوره الى تصور امر خارج انه عنوا به انه يعلم
مفهوم المضاف بذلك الامر الخارج فيلزم الدور في معرفة المتضايفين وان اريد مجرد لزوم
المعية فكثير من غير المتضايفين كذلك وقريب من ذلك قول بعضهم ان المضاف هو الذي وجوده
انه مضاف ويمكن الاعتذار من جهة الرسم الاول بان المضاف الذي يؤخذ في الرسم او يتضمنه
هو المضاف بالمعنى الثاني اي ما يصدق عليه مفهوم كلفظ القياس ولفظ المعلوم وكونهما
لا المضاف الحقيقي البسيط ولا المركب منه ومن الموضوع ولا فساد في كون معرف الشيء مشتملا
على فرد منه اذ التعريف انما يكون للمفهوم لا للفرد فلا يلزم منه توقف الشيء على نفسه [illegible]
وعن الثاني ان التعريف للتنبيه والتذكير فان معرفة المضاف بسيطا كان او مركبا فطرية
وقد يحتاج الى تنبيه في الفرق بين البسيط والمركب فيتنبه ان المركب جزءا من مقولة اخرى وجوده
فلا يكون وجوده المضاف بل اما جوهر كالاب او كم كالمساوي او كيف كالشبيه او غير ذلك والمضاف
الحقيقي هو ماهية وجودها بعينه وجود مضاف فالحق ان يعرف المضاف اولا بانه الذي يكون
ماهيته معقولة بالقياس الى غيره ثم يقال ان ذلك على قسمين احدهما ان يكون له ماهية وراء هذه
المعقولية وذلك هو المركب كالاب مثلا فانه يشتمل على الحيوانية وهي معقولة في ذاتها لا بالقياس
الى غيرها والاخر ان لا يكون ماهية وراء ما هو معقول بالقياس الى غيره وهو المضاف الحقيقي
كالابوة وبما ذكرنا ثبت ان الرسم الذي ذكره لا صحيح وهو تعريف شامل المضافين الحقيقي
والذي يدخل فيه حقيقي وغير حقيقي فلا يكون تعريفا للشيء بنفسه حيث ظن ان المضاف اما
نفس الماهية المعقولة بالقياس الى الغير وهو حقيقي او مشتمل عليه وهو المركب واما الوزن بين

الاضافة والنسبة تعدد ايضا في اوايل المنطق من انه ليس كل نسبة اضافة بل اذا اخذت مكررة
يعني ان النظر فيها لا في نفس النسبة فقط بل بزيادة انها يلزمها نسبة اخرى فان السقف له نسبة
الى الحايط بانه يستقر عليه والحايط ايضا نسبة اليه بانه مستقر عليه وهذا اعني ان النسبة لكل
واحد والاضافة يكون للطرفين فاذا فهمت رسم المضاف حسبما حققناه عليه موافقا
لما قدمه الشيخ في قاطيغورياس المنطق فاعلم انه اذا فرض للاضافة وجود مخانا عن وجه
ما اتصف بها كانت عرضا لا محالة لانها حيث لا يعقل انه مستقلة معقولا بذاته لذاته بل انما يعقل
دايما حالة لشيء منسوبة الى شيء اخر فمثلها اذا فرض موجودا غير مستقل كان موجودا الوجود بل
عارضا لغيره فلا اضافة في الوجود الا وهي عارضة لشيء لا محالة اما بغير واسطة او بواسطة
اضافة اخرى اما عروضها الاولي فيمكن لجميع الموجودات حتى المضاف وهذا قال فلعروضها
بجوهر مثل الاب والابن او للكم فمنه ما هو مختلف في الطرفين آه يريد بيان اقسام المضاف
بحسب اول عروضه وهو اما عارض للجوهر او العارض له قد يكون مختلف الطرفين مثل الاب والابن
وقد يختلفهما مثل الاخ والاخ واما عارض للكم فمن العارض له ايضا ما هو مختلف الطرفين ومنه
ما هو متفق الطرفين كما ذكر من امثلة القسمين واعلم ان منها معروضه مطلق الكم كالضعف
الضعف ومنها ما معروضه الكم المتصل كالموازي والمطابق ومنها ما هو معروضه الكم وغير
الكم كالمماس فان النقطة ايضا يوصف بالمماس ثم من المختلف الطرفين ما يكون احدهما محدودا
محققا كالنصف والضعف وكالثلث والثلاث امثال والربع والاربعة امثال وكالجذر المجذور
ومنه ما يكون احدهما غير محدود لكنه حين على محدود كالكثير الاضعاف فان الكثير من
امرانيهما غير محقق الوجود لكن الضعف امر محقق محدود وكذا الكل والجزء فان كليهما الجزء محقق
وان كان جزء في التقسيم لا ينتهي الى حد ومنه ما ليس احدهما سينا بل محدود كالزائد
او الناقص مطلقا وكذا البعض والجزء قال وكذلك اذا وقع مضاف في مضاف آه لما ذكر من اقسام
المضاف ما عرض للكم عروضا اوليا اراد ان يذكر منها ما يعرض له لا بواسطة وقد علمت انه من المضاف عرض له
ما هو معروضه الاول مضاف اخر ومثله اذا كان في الكم لا يكون الا مختلف الطرفين كالزايد

والايخفى

والانقص فان الازيد انما هو زايد بالقياس الى زايد هو انقص بالقياس اليه وزايد بالقياس
الى ناقص اخر وفيه بشارة الى المختلف الطرفين الذي هو غير محدود والاضافة في عوارض الكم ما
ومن المضاف ما هو في الكيف فمنه متفق كالمشابهة ومنه مختلف كالسريع والبطيء والمثقل
والخفيف في الاوزان اما الاضافة العارضة عروضا اوليا للكيف فمنه ايضا قد يكون متفق
الطرفين كالشابه والمشابه فان المشابهة كما مر حالة في الكيفيتين وهي النسبة الى
الموصوفين لهما مشابهة وبالنسبة اليهما مماثلة اي اتحاد في النوع كما عرفت سابقا وعلى اي
الاعتبارين يكون اضافة عارضة للكيف كالسواد والطعم ونحوهما ومنه ما هو مختلف
الطرفين كالسريع والبطيء فان السريع سريع بالاضافة الى البطيء وكذا البطيء بطيء بالقياس
الى سريع وكل منهما اضافة عارضة للميل الذي هو كيفية والمراد بالثقل ههنا ليس نفس
الكيفية المقتضية للحركة الى اسفل ولا المراد بالخفة نفس الميل الى فوق والا لم يكن من
المضاف بل المراد بكل منهما المعنى الاضافي الا ما هو ناقص خفة فانك اذا فرضت جرمين
احدهما اعظم من الاخر كان الاعظم ثقيلا بالقياس الى الاصغر وخفيفا بالقياس الى جسم
اعظم منه وكذلك الاصغر ايضا ثقيل بالقياس الى ما فرض اعظم منه وهذا ابتدأها الشيخ اصغر له
بقوله في الاوزان اي بحسب الموازنة واما الحدة والثقل اللذان في الاصوات فهما
اضافتان عارضتان للكيفية التي هو الصوت قال وكذلك قد يقع فيها كلها
في اضافة يعني كما في المضافات العارضة للكم اضافة في اضافة كذلك يقع في المضافات
العارضة للكيف اضافة في اضافة كالاسرع والابطأ والاثقل والاخف والاحد والاثقل
قال وفي الاين كالاعلى والاسفل وفي متى كالمتقدم والمتأخر وعلى هذه الصفة قد
ان الاضافة لما يصح ان يعرض لجميع الموجودات فضلا عن جميع المقولات عروضا اوليا حتى
لمقولة نفسها فالعارضة للاين كالاعلى والاسفل وانما اتى بها بصيغة افعل لان العالي والسافل
قد يراد بها نفس المكانين فلا يكونان من باب المضاف بل من الاين نفسه حينئذ يكون الا
والاسفل اضافتان واقعتان في الاين واذا اريد بهما المعنى الاضافي كان كل من الاعلى والاسفل

اضافة فى اضافة والعارضة التى كالمتقدم والمتأخر والعارضة للوضع كالاشد انتصابا و
انحناء والملك كالاكسى والاعرى والفعل كالاقطع والاشد تسخينا وللانفعال كالاشد
تسخنا وتقطعا وللاضافة كالاعلم والاقرب وغير ذلك كما مر قال ويكاد ان يكون
المضافات منحصرة فى اقسام المعادلة اه يريد ان يضبط الاضافات كلها على كثرتها وانتشار
واقسامها المعروضة لجميع الاشياء فى عدة اقسام ينحصر فيها جميع افرادها المضاف فذكر انها
منحصرة على سبيل التقريب بحسب التتبع والاستقراء لا على سبيل القطع بحسب البرهان فى ثلثة
اقسام هى المعادلة والتى بالزيادة والتى بالفعل والانفعال ومصدرها من القوة والتى
بالمحاكاة فانك اذا تتبعت اقسام الاضافات تجدها اما من اقسام المعادلة كالمماثلة والمشابهة
والموازاة وما اشبهها واما من الاقسام الفضيلة والزيادة سواء كانت فى الكم كما علمت
كالكثير والعظيم والطويل والعريض والجسيم او فى الكيف كالاسود والاحر والاطيب
والالذ او فى القوة مثل القوى والغالب والقاهر وبالجملة كل كمالية توجد فى شىء من الموجودات
فهى بعينها صالحة لان تقبل الا معتبرا الى نقصان واما من اضافة فاعل او منفعل ومصدرها
من قوة فاعلة او منفعلة ومن هذا القبيل جميع الصفات الفعلية كالكتابة والحراثة والقلاع
والخياطة والكسر والقطع وغيرها وجميع الصفات الانفعالية كالتسخن والتبرد والميلان
والانحراف والارتجاد وغير ذلك واما من باب المحاكاة كالاضافة العلم والمعلوم والحس
والمحسوس والخيال والمتخيل فان اضافة كل من العلم والحس والخيال والعقل الى ما
بازائه من الامر الخارجى الواقع فى المواد الجسمانية اضافة واقعة بين امرين يحاكى كل
كل منهما مثال الاخر لا مثلة وحكاية له لا نفس حقيقته بحسب الوجود فالعلم اى الصورة
العلمية تحاكى هيئة المعلوم وكذا الصورة المحسوسة الموجودة فى عالم النفس تحاكى هيئة المحسوس
وعلى هذا القياس فى الخيال والوهم لكن لما كانت دعوى الانحصار فى هذه الاقسام كلام جزم
فيه ذكر ان هذا لا يضبط تقديره وعدل منه الى تقسيم ضابط حاصر عند العقل قال
لكن المضافات قد يحصر من جهة تقدير كون المضاف شيئين اه هذا هو التقسيم الحاصر

بين الاقسام الثلثة فان طرفى الاضافة اما ان لا يحتاجان الى وجود هيئة مستقرة فى شىء منهما
وقعت بها الاضافة بينها او يحتاجان الى وجودها فى طرف واحد او فى كل الطرفين فالاول
مثل اضافة التيامن والتياسر فليس فى التيامن صفة قارة او هيئة زائدة بها حصلت
التيامن له الى شىء فانه اذا تغير الامر الذى كان التيامن بالقياس اليه لم يتغير فى التيامن
صفة الا نفس التيامن وكذلك الحال فى التياسر واما الثانى فكاضافة العالمية والمعلومية
فان فى كل من الاضافتين لابد من وجود كيفية مستقرة فى احد الطرفين اعنى طرف العالم
فان العالمية والمعلومية انما يحصل كلا منهما بهيئة علمية هى بالحقيقة منشأ الاضافة راجع
المضاف بذاته الى المعلوم وبطلوها بطل الاضافتان فللعالم مع كل معلوم هيئة خاصة
الا ترى ان المعدوم معلوم ولا ذات له من خارج فهيئته صارت معلومة بهذه الصفة
الحاصلة فى ذات العالم بها يقع الاضافة بينهما واما مثال الثالث فكاضافة العاشقية والمعشوقية
فان شيئا منها لا يتحقق الا بهيئة ادراكية شوقية فى العاشق وهيئة ملائمة معشوقية فى المعشوق
وهى التى جعلته معشوقا ولو فقد احدى الهيئتين بطلت العاشقية والمعشوقية فاكر
والذى بقى لنا ههنا من امر المضاف ان نعرف هل الاضافة معنى واحد بالعدد وبالموضوع
موجود بين شيئين وله اعتباران كما ظنه بعض الناس بل اكثرهم اه لما كان هذا البحث متعلقا
بتحقيق هيئة المضاف وحده لا باثبات وجوده وعرضيته كان بالحرى ان نذكر مع الابحاث
المتعلقة بذلك التحقيق المذكورة فيما سبق ولهذا قال وقد بقى لنا اشعارا بانه كان ينبغى
ان يذكر هناك اعلم انه ذهب اكثر الناس الى ان الاضافة معنى واحد بالعدد وبالموضوع
موجود بين شيئين وفيما اعتبار ان كل منهما ينسب الى طرف وموضوع الاعتبار بين حالة
كالعلم مثلا فانه واقع بين العلم والمعلوم وله اعتباران باحد الاعتبارين عالمية العالم وبالاخر
الاخر معلومية المعلوم ولا يبعد يكون منشأ غلطهم اشياء اربعة احدها انهم من الا
انما يكون بين شيئين وثانيها ما اشتبه عليهم فى مثل العلم والقدرة والارادة وغيرها فزعموا
ان الاضافة فيها هى بعينها الكيفية الحاصلة فالهيئة العلمية مثلا هى بعينها عالمية احدى

احدى الطرفين ومعلومية الطرف الاخر وكذا القدرة شئ واحد فهي بعينها قادرية لاحدهما
ومقتدرية للاخر وكذا الارادة مريدية لاحدهما ومرادية للاخر وكذا القدرة شئ واحد وهي بعينها
على هذا القياس في غيرها وثانيهما انه اشتبه عليهم الحال في ما يكون الطرفين من الاضافة المختلفة
الواحد بالمعنى الواحد الجنسي ورابعها انهم لم يجدوا الفرق بين ما يوجد منسوبا الى الشئ وهذا
الراي الباطل فان العرض الواحد يمتنع حصوله لموضوعين بل لكل من الطرفين صفة خاصة
في الاضافة غيرها للطرف الاخر بالعدد سواء كانتا متحدتين نوعا كالاخوة والمجاورة
والمماسة والقرب وغير ذلك اولا فلكل منهما معنى في نفسه منسوب الى الاخر مغاير بالعدد
المعنى الذي للاخر منسوبا اليه وقد يكونا متغايرين عددا ونوعا ايضا كما في مختلفي الطرفين
كالابوة والبنوة فانهما صفتان مختلفتان نوعا كل منهما صفة للشئ بالقياس الى موضع اخر
فان للاب صفة الابوة بالقياس الى الابن وللابن صفة البنوة بالقياس الى الاب وليس يلزم
من كون الابوة بالقياس الى الابن ان يكون صفة للابن كيف ولو كانت صفة له لكانت
الاسم المشتق منها محمولا عليه اذ الصفة للشئ مما من شانها ان يحمل عليه فلو كانت الابوة
صفة للابن لكان يقال انه اب للابن وليس كذلك وليست هناك صفة اخرى موضوعة للابوة
والبنوة وغير الاب والابن تستحق اسما آخر والا لكان معلوما عند التفتيش ولو كانت
لكانت صفة اخرى غير الاضافة مختصة باحدى الطرفين لا امرا مشتركا بينهما قال
فان كان ذلك كون كل واحد بحال بالقياس الى الاخر فهذا الكون كل واحد من القفنس
والثلج ابيض اه يعني لو قال قائل منهم ان ذلك الامر الواحد المشترك بينهما كون كل منهما
بحال بالقياس الى الاخر قلنا في جوابه ان هذا الكون ليس كونا واحدا بينهما جميعا بالعدد
بل واحد بالمعنى متعدد بالشخص وهو كون كل واحد من القفنس والثلج وليس يجب
من كون معنى واحد مشتركا بين شيئين ان يكون الذي منه من احدهما هو الذي بعينه
في الاخر كما توهم جماعة في الكلي الطبيعي حيث زعموا ان انسانية واحدة بعينها جزء زيد
وعمرو وبكر وغيرهم موجودة فيهم جميعا واذا مات احدهم يفسد انسانية بل ربما

انقلبت

انقلبت الى غيره وكذا في ساير الكليات الطبيعية وهو باطل كما في موضعه ولا يجب بين
ايضا من كون شئ بالقياس الى الاخر ان يكون للاخر كما مر فالذي لهذا بالقياس الى ذاك
لهذا الا لذاك وكذا الذي لذاك بالقياس الى هذا كان لذاك لا لهذا فهما اثنان متغايران
لا محالة قال فاذ انصرمت بطلان قولهم في المضافات المختلفة الطرفين فذلك ان تعرف
الحال في غيرها من الاضافات التي طرفاها متوافقان في صفة الاضافة كالاخوة
والقرب والمماسة واكثر اشكالهم نشا منها فانهم لما راوا الحالين من نوع واحد حسبوهما
شخصا واحدا وليس كذلك ففي كل من الاخوين اخوة اخرى غيرها الصاحبة فاذا كان
فاذا كان زيد وعمرو اخوين كان اخو عمرو وبل زيدا واخو زيد عمرو الا زيدا وكذا الحال في
المجاورة والمماسة وغيرها وهذا امر لا يخفى على ذي بصيرة فان استحالة كون عرض واحد
في محلين ليست باخفى من استحالة كون جسم واحد في مكانين فلا يحتاج الى الاعتذار
منه بان اسم العرض واقع على افراده بالتشكيك ولكن مع قطع النظر عن ذلك هل كان
العرض متشككا بالشدة والضعف امر لا فالشيخ نسب القول به كلام مع الشيخ في ان
اسم العرض واقع على اقسام بالتشكك الى ضعفاء التمييز قياسا على الجوهر لكن
الثابت المنكشف عندنا ان وقوع العرض على بعض افراده اقوى من البعض اذ
العرضية ليست كالجوهرية من احوال الماهية حتى لا يكون متفاوتا بالتشكيك بل هي
من باب الوجود فان العرض عبارة عن نفس الوجود في الموضوع لا عن ماهية وجودها
فيه ولا شبهة في ان وجود بعض الاعراض اقوى واقدم من بعض اما كون بعضها
اقوى فان الاعراض القارة سيما ما هو مثل الكيفيات المحسوسة كالحرارة واللون
والطعم اقوى وجودا من الاعراض الغير القارة كالحركة والزمان وما شابههما
واما كون بعضها اقدم من بعض فكالسطح من الخط والخط من النقطة وكالعدد
من الاشكال قال لكن الاشد اهتماما من هذا معرفتنا هل الاضافة في نفسها موجودة
في الاعيان او امر انما يتصور في العقل ويكون لكثير من الاحوال التي تلزم الاشياء اذا

عقلت آه لما كانت الاضافة من الاشياء الضعيفة الوجود الخفية الذات كالهيولى
والعدد والزمان المتصل والحركة التي بمعنى القطع واذا اشتد ضعف الوجود وخفاؤه
في شيء يكاد ان يلحقها بالعدم والحق اكثر الناس وجود الاضافات في الخارج مع الحكم
ان يهم بالبحث عن وجودها والخوض في تحقق ان الاضافة هل هي في نفسها من الامور
الموجوده في الاعيان او من الامور المتصورة التي ظرف تحققها ومصداقها انما هو الذهن
فقط لكثير من الصفات والاحوال التي لا تعرض الاشياء الا بعد ان يصير معقولة في الذهن
ويكون القضايا المعقودة بها ذهنيات حقيقيات ليست بخارجيات محصورة كانت او
مهملة او شخصية وهي كالكلية والذاتية والعرضية والجنسية والفصلية والنوعية والمحمولية
والموضوعية وما يجري هذا المجرى من كون المعقول قضية او نقيض قضية او عكسها
او كونه صغرى او كبرى او قياسا او برهانا او خطابة او مغالطة او جدلا او غيرها فان
الموجود في الخارج لا يتصف بشيء منها فان الانسان في الخارج لا يوصف بكونه كليا
او ذاتيا او نوعا ولا الحيوان بكونه جنسا ولا الماشي بكونه عرضا عاما او خاصا فقوم
ذهبوا الى ان وجود الاضافات انما يحدث في الذهن عند تعقل الاشياء كالحال في
المعقولات الذهنية التي يقال لها المعقولات الثانية كالكلية والنوعية واشباههما
ومنهم من فرق بينها وبين المعقولات الثانية المبحوث عنها في علم الميزان من الكلية ونظائرها
بان عروض تلك المعقولات انما هي في الذهن بشرط كون المعروضات والموصوفات
معقولة حاصلة في الذهن حتى يكون الوجود الذهني قيد الموضوعاتها فان الانسان
ما لم يحصل في الذهن ولم يكن معقولة لم يوصف بانها كلية او نوع وكذا شرط كون الحيوان
جنسا ان يكون موجودا بوجود عقلي وهذا بخلاف الفوقية للسماء فانها وان كان
حصولها في الذهن لكن ليس عروضها للسماء بشرط وجودها العقلي بل نفس السماء من
حيث كونها في الواقع بحال تنتزع منها الفوقية فالقضايا المعقودة كقولنا السماء
فوق الارض بها ليست ذهنيات محضة بل حقيقيات ومن المتاخرين من جعل تلك القضايا

خارجية

خارجية مع كون المحمولات غير موجودة عنده زعما منه ان كون القضية خارجية يكفي
فيه كون الموضوع موجودا في الخارج وكونه بحيث ينتزع منه العقل مفهوم المحمول ولم يتفطن بان
ذلك مستلزم لوجود ذلك المحمول فان كون السماء مثلا في الخارج بحيث يعلم منه معنى الفوقية
وجود زايد على وجود ماهية السماء في نفسها اذ يمكن فرض وجودها لا على هذه الصفة
فكونها بحيث يفهم منه الفوقية هو وجود الفوقية ولا يعني بوجود الشيء خارجا الا صدق
حده ومفهومه على شيء في الخارج كما صرح به الشيخ وقوم ذهبوا الى ان الاضافة من الموجودات
الخارجية ولكل من الطايفتين حجج ودلايل كما [illegible] واحتجوا وقالوا نحن نعلم ان هذا في الوجود
ابو ذلك وان ذلك في الوجود آه هذه حجة القائلين بكون الاضافة من الموجودات الخارجية
وهي حجة قوية لا يرد عليه شيء والفاظ الكتاب واضحة مستغنية عن الشرح قال وقالت
الفرقة الثانية انه لو كانت الاضافة موجودة في الاشياء آه ان المنكرين لوجود الاضافات في الخارج
احتجوا عليه بوجوه الاولى ان الاضافة لو كانت موجودة في الاعيان لزم التسلسل لان كل واحد من
تلك الاضافات ومتقابلاتها على فرض وجودها يكون في محل وكونها في محلها سواء كان المحل احد
الطرفين او مجموعهما او كلا منهما اضافة اخرى غير تلك الاضافة فان الابوة اذا كانت موجودة كان
في محل كونها في محل مفهوم اضافي غير مفهوم الابوة فان مضايف الابوة هو البنوة ومضايف
الحالية هو المحلية فيكون اضافة الحالية اضافة اخرى غير الابوة بالعدد عارضة للابوة
يلزمها اضافة اخرى هي اضافة المحلية لمحلها ثم ينقل الكلام الى كل من اضافة الحالية والمحلية
فان وجودها ايضا عبارة عن حلولهما في محل معروضها فيكون لكل من الحالية والمحلية عروض
حلول اخر لمحله وهكذا يتسلسل الحلولات الى لا نهاية وفي قول الشيخ فليست العلاقة التي للاب
والابن خارجة عنهما العلاقة التي بين الابن والاب اسم ليست ضمير راجع الى كل من العلاقتين
المذكورتين اولا وخبرها العلاقة التي بين الاب والابن وقوله خارجة منصوب على الحالية
لا على كونه خبر ليست كما توهم اذ المعنى انه ههنا علاقة للابوة مع الاب البنوة مع الابن وليست
احدى ما بين العلاقتين هي بعينها العلاقة التي بين الاب والابن التي هي ايضا خارجة عن علاقة

التي بين الابن والاب والغرض انه هذه علاقات واضافات اربعة متغايرة المعنى ويكون لكل
من هذه الاضافات اذا كانت موجودة اضافة اخرى هي كونها في محل اعني عروضها له وتنقل الكلام
الى ذلك الكون او العروض فهو ايضا اضافة اخرى فلو كانت موجودة لكانت لها اضافة عروضية
اخرى ايضا فيتسلسل الاضافات لا الى نهاية وهو محال الحجة الثالثة هي المشار اليه بقوله وان يكون
ايضا من الاضافات ما هي علاقة بين موجود ومعدوم كالمتاخرة بيانها انه لو كانت الاضافة
موجودة ومن احكام الاضافة تحقق المعية في الوجود بين المتضايفين فيجب ان يكون الموصوف
بالتقدم الزماني على شيء مقارنا في الوجود مع ما يتاخر عنه وكذا الموصوف بالتاخر يجب
ان يكون مع المتقدم عليه فنحن موصوفون بالتقدم على القرون التي خلفنا وبالتاخر عن القرون
الخالية فيلزم ان يكون نحن مع الاحقين ومع السابقين ونحن نعلم البتة والعلم اضافة
فاذا كانت الاضافة موجودة يلزم ان يكون طرفاها موجودة فيكون القيمة موجودة بالفعل
معنا وليس كذلك هذا خلف الحجة الثالثة ان التقدم والتاخر ثابتان لاجزاء الزمان
فلو كانت الاضافة موجودة لزم ان يكون اجزاء الزمان موجودة معا مع وصفها بالتقدم
والتاخر وذلك مستلزم للتناقض وهو محال الحجة الرابعة ان الاضافة فلو كانت موجودة لكانت
مشاركة لساير الموجودات ومتمايزة عنها بخصوصية ولا شك ان المطلق ما لم يتخصص بقيد
لم يوجد فيكون تقيد الوجود بتلك الخصوصية سابقا على وجود الاضافة لكن ذلك التقيد ايضا
اضافة فيكون حدوث الاضافة متقدما على الاضافة وبلزمها ايضا ان يكون حدوث الاضافة
التي هي التقييد متوقفا على اضافات غير متناهية من امثاله الحجة الخامسة ان الاضافة لو كانت
موجودة لزم ان يكون البارى محلا للحوادث لان له مع كل حادث اضافة الايجاد والا
محال فهذه هي شبه المنكرين لوجود الاضافات وستعلم حلها جميعا فالذي ظهر من الشبهة
من الطريقين الذين يرجع الى حد المضاف المطلق فقوله اه اشارة الى جواب عن الشبهتين
المذكورتين في كلامه وهما الحجتان الاوليان من الحجج الخمس والذي افاده يشتمل على الجواب
على وجود بعض افراد الاضافة في الخارج وعلى حل الشبهتين اما البرهان على وجودها في الخارج

فبان كون ماهية من الماهيات موجودة في الاعيان عبارة عن تحقق امر هو مصداق لحده
ومطابق لمفهومه فكون الانسانية مثلا موجودة في الاعيان هو ان يوجد في الاعيان
شيء يصدق على حدها اعني الحيوان الناطق فحد المضاف فهو قولنا الذي ماهيته معقولة
بالقياس الى غيره فكل شيء يصدق عليه في الاعيان انه بحيث اذا عقلت ماهيته يكون المعقول
من ماهيته مقيسا الى غيره فهو افراد المضاف بالذات ولكن لا شبهة في انه يوجد في الخارج اشياء
كثيرة بحيث اذا عقلت كان المعقول من ماهيته مقيسا الى غيره فيكون الاضافة موجودة في
الخارج واما حل الشبهة فقوله فان كان للمضاف ماهية اخرى شروع في التمهيد له بان
كان المضاف متضمنا لماهية اخرى كالمعنى المركب من المضاف البسيط ومعروضه كالاب
المتضمن للجوهر والمساوي المتضمن للكم او مستلزما له كالابوة المستلزمة للجوهر والمساواة
المستلزمة للكم فينبغي ان يجرد ويفصل من ذلك نفس ما هو من المعنى المعقول بالقياس الى
غيره فبالحقيقة ذلك المعنى هو المضاف بالذات لانه المعقول بالقياس الى غيره لذاته
دون ما عداه مما يتضمنه او يلزمه فان ما على الشرح في ذاته مضافا بالذات ولا يجعل معقولا
لذاته بالقياس الى غيره بل انما يضاف ويقاس بسبب هذا المعنى فانه اذا قيل ان السماء فوق
الارض فالسماء مضاف الى الارض بالفوقية الثابتة لها واما الفوقية اي الفوق المجردة عن
السماء فهو مضاف لذاته لانه فوق لذاته لا باضافة اخرى وفوقية اخرى لا يتمحل العقل الا باعتباره
فله ان يعتبر للفوقية فوقية اخرى وهكذا حتى ينقطع بانقطاع تعمله واعتباره كما
وهم واما الذي في الخارج فليس الا فوقية واحدة وهي المضاف بالذات بلا اضافة وهي
الفوق بالذات بلا فوقية زائدة وكذلك اضافة اللزوم فالزوجية مثلا لازمة للاربعة ولها
ماهية اخرى غير اللازم وهي لازمة للاربعة لاجل صفة اللزوم فليست هي مضافة بالذات
واما اللزوم فهو لازم لذاته ومضاف لنفسه لا باضافة اخرى الا بحسب الاعتبار كما ذكرنا فلا
يلزم من هذه الجهة عدم تناهي الاضافات لما علمت ان المضاف بالذات لا يفتقر في كونه
مضافا الى اضافة زائدة عليه واما من جهة ان كل اضافة يلزمها اضافة اخرى وهي

اضافة العروض لموضوعها فلكل اضافة وجود في الموضوع و لكل وجود في الموضوع اضافة
اخرى فلا يلزم من هذه الجهة ايضا تحدد لا لانا ان سلمنا كون اضافة الابوة مثلا غير اضافتها
الى الموضوع لان احديهما بالقياس الى البنوة و الاخرى بالقياس الى الموضوع فهما متغايرتان
و الثانية عارضة للاولى عروض الوجود للماهية فان كون الشئ في وجوده لكن كل من الاضافتين
مضاف بذاته لا باضافة اخرى نفس الابوة مضاف لذاته ليس يحتاج الى اضافة موضوع
اخرى حتى يلزم تعين ماهية معقولة بالقياس الى العيني فالكون ابوة نوع من الاضافة و الكون
عارضا للموضوع او محمولا عليه نوع اخر من الاضافة و الكون مع البنوة او مع الموضوع اضافة
اخرى ان كل من هذه الاضافات مضاف بالذات لا باضافة اخرى ضرورية اللهم بمجرد تعمل العقل
الابوة اعني الاب بما هو اب فقط مضاف بالذات بسيط هذا النوع خاص من المضاف المطلق
وكذا العروض او الحمل نوع اخر من الاضافة سواء وجدت في الخارج او لم يوجد لكن اذا وجد
في الاعيان كان وجودها مع شئ اخر وهذه المعية التي لوجودها مع شئ اخر ليست امرا زائدا
على وجودها بل على حسنها فوجودها مع شئ اخر لا المعية زائدة عليه بل نفس المعية نفس المع و
المحضة بهذا النوع من مطلق المضاف كالابوة مثلا فانها بذاتها اب لا بابوة اخرى فللابوة
اضافة و معيتها للموضوع او مع البنوة اضافة اخرى و معيتها لوجودها ايضا اضافة اخرى
فههنا ثلث اضافات بالذات من نوع واحد بعضها موجودة في العقل و بعضها موجودة في
الخارج التي وجودها في العقل هي المعية بين الماهية و وجودها فالباقيتان موجودتان في
الخارج و كل من هذه المعيات مع لذاته و هو نفس المعية كان الابوة اب بذاتها و الابوة
لما هو اب لا لذاته كزيد مثلا فان عقل احد الى ان يعقل مع احضار شئ اخر كما كانت معية
الابوة من حيث هي ابوة آه فقد علمت ان الماهية المضاف معية لشئ اخر في العقل اذا حصلت
في الاعيان كان وجودها مع شئ اخر لذاته لا بمعية زائدة على نفس وجودها العيني فنفس
وجودها نفس المع و المعية الخارجية فعلى هذا القياس حالها في التعقل فنقول اذا عقلت
ماهية المضاف و معلوم ان معقوليتها نفس وجودها في العقل كما كان وجودها في العين

نفس

نفس معيتها لشئ اخر فكذلك معقوليتها التي هي وجودها في العقل كما كان وجودها في
العين احتجت الى معقولية شئ اخر يكون وجودها العقلي و معقوليتها معه فهذه المعية
في التعقل ايضا غير زائدة على نفس وجودها العقلي و معقوليتها بذاتها لا باضافة اخرى
الا بمجرد اعتبار العقل و اعماله فكذلك وجودها في الذهن مع وجود شئ اخر مرتبط
بذاته لا برابطة اخرى يرتبط بها هذا النوع من الاضافة فالعقل اذا عقل ماهية المضاف
كالابوة مع مضايفة الذي هو كماهية البنوة لا يلزم ان يلتفت الى امر زائد على ماهية المتضايفين
من معيته او تلازم او مقارنة بل نفس وجود الابوة في العقل و معقوليتها هي نفس المعية و
اللزوم و نحوها لكن له ان يلتفت الى تعقل ذلك التعقل اما الى معية احدى المعين و يخترع
معقولا اخر ككون التعقل شيئا اخر معقولا غير ذات الماهية او كون المعية بينهما معقولا
اخر غير وجود المع في العقل و هكذا له ان يعقل و يخترع معية اخرى بين معية كل واحد
من المعين مع نفسه و كذا معية المعية و معقولية المعقولية و كذا يعقل معقولية كل
معية و معية كل معقولية مع صاحبتها متشابكة او متوافقة لا الى حد على سبيل الاعتبارات
اللاحقة من غير ضرورة داعية اليها و لا استلزام لنفس التصور فان نفس تصور الماهية
المضافة نفس وجودها العقلي و معيتها للشئ و استلزامها اياه لا يحتاج في كونها
حاصلة في العقل الى تصور نفس الحصول و لا في كونها معقولة الى تصور تعقل التعقل
و لا في كونها مع شئ اخر الى تصور نفس المعية فالعقل يخترع اضافات لا تضطرها
اليها النفس التصور بل باعتبار زايد من الاعتبارات اللاحقة المتكررة التي للعقل ان يعتبرها
في بعض الاشياء بل في كل واحد منها و يكفي في صدقها نفس الامر المتصور كالوجود و الوحدة
و الوجوب و الامكان و اللزوم فان الموجود مثلا اذا كان ذا ماهية غير الوجود كانت
موجوديته بالوجود و اما اعتبار موجودية الوجود فهو بنفس الوجود و كذا موجودية وجود
الوجود و كذلك الحال في الواحد فللواحد وحدة و للوحدة ايضا اذا صارت معقولة
وحدة اخرى و للوحدة وحدتها اذا عقلت وحدة اخرى و هكذا حتى ينقطع اعتبار العقل

فلحطاب الوهم وخطرات الذهن لايجب بينها النهاية الى حد معين فالمضاف اذا لم يكن بسيطا كذات الاب او المركب منهما ومن الابوة كان مضافا باضافة عارضة لذاته واما المضاف البسيط فهو بنفس مهيته مضاف واضافته باعتبارين فهو من جهة كونه معقولا مع غيره مضاف ومن جهة ان مابه المعية بالتعقل نفس ذاته اضافة فبالاعتبار الاول شئ ذو اضافة وبالاعتبار الثاني نفس اضافة وكلا الاعتبارين صحيحان فان كون الشئ مضافا معناه شئ ذو اضافة سواء كانت الاضافة زايدة عليه او كانت وهكذا حكم ساير المشتقات كما حقق في موضعه فاذا اعتبر العقل البسيط شيئا ذا اضافة فله يلحظ اضافة ذلك المضاف ويعتبر لها ايضا اضافة اخرى حيث ان تعقلها في نفسها مع تعقل شئ آخر فيكون اضافة المضاف ايضا مضافا آخر غير المضاف البسيط الذي هو الاصل فيلحقها ايضا اضافة ثالثة وهكذا الى ان ينقطع الاعتبارات اللاحقة لكن الموجود في الواقع ليس الا اضافة واحدة فقط كما ان الوجود بالذات في كل شئ عيني ليس الا وجود واحد الا ان للعقل ان يعتبر وجود الوجود ولوجود الوجود وجود آخر الى لا نهاية وكذا في نظايره من الوحدة والوجوب واللزوم والعروض ونحوها فاذا عرفت هذا فقد عرفت ان المضاف في الوجود موجود اما كون المضاف اعني البسيط موجودا فلصدق واحد على كثير من الاشياء في الخارج بحيث لا يجد بوجود بعينه من الماهيات او شئ من الاشياء في الخارج الا يحقق فرد يكون مصداقا ومطابقا لحد تلك الماهية او خاصيته ورسمه فاذا كانت نجد المضاف صادقا على شئ ما هو كونه بحيث اذا عقلت عقلت مع شئ آخر كان ذلك الشئ من افراد المضاف وكان المضاف موجودا وقد وجدنا مثل الاب والابن والعلة والمعلول والمتقدم والمتاخر وغيرها مما يصدق عليه حد المضاف فكان المضاف موجودا اما كونه من الاعراض فذلك لا شبهة في ذلك فانه يدل على ان المضاف امر غير مستقل الوجود ولا قايم الذات بل هو من الاعراض الضعيفة الوجود حيث يحتاج وجوده الى قابل وشئ آخر ويتعلق به ويفتقر اليه قابلة من حيث انه قابل

واما

واما القول بالقياس فانما يحدث في العقل فيكون ذلك هو الاضافة العقلية والاضافة الوجودية ما بيناه وهو كونه اه يعني كون المضاف مقيسا بالفعل الى شئ امر يحدث للمهية المضاف في العقل لا في الخارج وليس ذلك معتبرا في حده اذ ليس حد المضاف انه مقيس بالعقل ولا انه معقول بالفعل مقيسا الى غيره بل كما بين سابقا انه الذي اذا عقل عقل مع غيره او مقيسا الى غيره فله وجود في الخارج ووجود في الذهن وله في كل من الوجودين حكم آخر فحكمه في الوجود الخارجي انه اذا عقل كان معقول المهية بالقياس الى غيره سواء عقلت مهيته او لم يعقل وليس انه اذا لم يعقل لم يكن مهيته مهية او لم يعقل فليس المضاف فالابوة مثلا سواء عقلت ام لا فهو مضاف وهذا كوجود الطبايع الكلية في الخارج كالنوع الطبيعي والجنس الطبيعي فان كون الكلي الطبيعي والنوع الطبيعي وغيرهما من الطبايع الكليه موجودا في الخارج معناه ان ههنا شيئا اذا عقلت مهيته كان معقولها محتمل الاشتراك بين كثيرين متفقين او مختلفين بالذات او بالعرض في جواب ما هو او لا لا انها في الخارج بهذه الصفات وكونها في العقل بهذه الصفات بالفعل مما لا دخل له في مفهوماتها فكذا كون المهية المضاف في العقل مقيسه مما لا دخل له في تحديد المضاف بل هو من عوارضه العقليه فللعقل ان يخترع اضافات كثيرة ومقايسات عديدة غير ما يضطره اليه وهو المقايسة التي يلزمه عند تعقل المضاف قال المضاف اذن موجود في الاعيان وبان ان وجوده لا يوجب ان يكون هناك اضافات اه هذا تاكيد لما قدمه وتكرير لما استنتج من البرهان الدال على وجود المضاف وتذكير لما ذكره ايضا من التحقيق الذي به ول بها الاشكال الاول السابق الى افهام كثير من الناس كصاحب المطارحات وغيره فانهم ذهبوا الى ان كلما يتكرر نوعه ويتصف فرد منه اذا فرض موجودا آخر كالموجود والوحدة وساير الامور العامة فيجب ان يكون وافي الاعيان ولا يلزم التسلسل الممتنع والمضاف البسيط من هذه الجملة اذا كان موجودا كانت له اضافة وللاضافة اضافة اخرى وهكذا الى غير النهاية وقد علمت اندفاع هذه الشبهة بما مر ذكره قال واما المتقدم والمتاخر واحدهما

معدوم وما اشبه ذلك اه يريد الجواب عن الشبهة الثانية بان هذا النوع من التقدم والتاخر
من الاضافات التي يكون بين الموجودات اذا عقلت او من المضافات التي يكون بين المعقولات
التي لا يحاذيها شيء في الخارج ولا هي ماخوذة عن الموجودات الخاصة العينية فان معنى
المتقدم حيث انه معنى اضافي لا يتصف به الشيء الا اذا كان مضايفه موجودا معه ففي ساير
المتقدمات كما بالشرف وما بالعلية وما بالرتبة وما بالطبع حيث لا يمتنع فيها المعية الزمانية
والمقارنة في الخارج يجوز الحكم في شيء منها بانه اضافة واقعة في الخارج والمتضايفات
موجودان بوصف التضايف في الاعيان واما هذا النوع من التقدم والتاخر الذي بين
اجزاء الزمان وبين مقارناتها بالعرض فلا يمكن ان يقال انه واقع في الخارج لان طرفي الاضافة
يجب ان يكونا معا حيث وقعت الاضافة بينهما هذا النوع من الاضافة غير موجود
لطرفين الا في الذهن فانه اذا احضر العقل في الذهن صورة المتقدم الزماني وصورة
المتاخر الزماني بصورتين بينهما رابطة التقدم والتاخر فهذه المقايسة وقعت بين موجودين
في الذهن لانها انما وقعت بعض احضار صورة الطرفين فيه وملاحظة الارتباط بينهما
واما قبل ذلك فلا تقدم ولا تاخر لشيء بالفعل بالنسبة الى ما ليس حاصلا معه فكيف
يتقدم شيء على اللاشيء موجودا ويتاخر عن اللاشيء موجود فهذا القسم من التقدم و
التاخر من المضافات التي لا يوجد الا في الذهن فقد علمت ان من المضافات ما هي موجودة
في الخارج كالابوة والفوقية والمجاورة والتماس وغير ذلك ومنها ما هي موجودة في العقل
كاضافة الكلية والنوعية والجنسية والحمل والوضع والتقابل والتناقض وكالاضافات
المترادفة كلزوم اللزوم وفوقية الفوقية وغير ذلك فهذا النوع من التقدم من الاضافات
الذهنية عند الشيخ هذا ما ذكره في دفع هذا الاشكال ولعمري انه ليس ببعيد فان
الحكم بتقدم الاب على الابن من الاعتبارات الذهنية التي لا يطابقها امر في الخارج وليت
القضايا المعقودة في الحكم بالتقدمات والتاخرات الزمانية على الاشياء كقولنا ذاك
قبل هذا وهذا بعد وكذا وجد كذا وسيوجد كذا كلها ذهنيات صرفة لا مصداق

لها

ولا مطابق لحكمها وقد افاد الشيخ ان كلما يصدق حمله على امر خارجي فهو موجود ومن هذا
القبيل التقدم الزماني فان مفهومها يصدق على ابعاض الزمان ومقارناتها فكيف يكون هذا
التقدم من قبيل المضافات الذهنية الغير المنتزعة عن الموجودات الخاصة فالحق في التفصي
عن هذا الاشكال ما حققناه في ساير كتبنا بعد تمهيد ان المعية بين كل شيئين يجب ان
يكون من نحو وجودهما فالمعية بين نقطة ونقطة ليست كالمعية بين جسم وجسم
ولا كمعية عقل فاجزاء البحر موجودة معا وبعضها في المشرق وبعضها في المغرب والفلك
موجود مع البرة الواحدة فاجزاء الزمان كلها موجودة في الدهر معا على نعت الاتصال
الوحداني كما حقق في موضعه فان وحدتها الوجودية الاتصالية لا تنافي تجددها
وتعاقبها ومضيها واستقبالها فاذا جاز كونها واحدة بالاتصال فليجز كونها
معا في الوجود فكما لا يمكن وحدتها التي هي عين وجودها الا النحو من الوحدة فاجتماعها
في الوجود ومعيتها ايضا لا يمكن الا بنحو التقدم والتاخر وبالجملة تقدم اجزاء الزمان
بعضها على بعض هو بعينه نحو وجودها الخاص وليست هذه المعية بين اجزائها
الا وقوعها في الدهر معا وهي عين تقدم بعضها على بعض بنفس هوياتها المتجددة
المتصرمة فهي مع قبلياتها وبعدياتها الزمانية واقعة كلها في وعاء الدهر
مرة واحدة غير زمانية موجودة بوجود واحد دفعي فعند دهرية كيف والعالم
عند الحكماء الراسخين شخص واحد وله وحدة حقيقية غير زمانية مع اشتماله
على اجزاء متباينة الوجود متفارقة الاكون وبهذا التحقيق يندفع الشبهتين
الثانية والثالثة اذا فرق بينهما ان الثانية باعتبار اضافة التقدم والتاخر
بين الاشياء الزمانية المقارنة لاجزاء الزمان المتقدمة بعضا والمتاخرة اخرى
بالعرض باعتبار مقارنتها اياها واما الشبهة الثالثة فهي باعتبار اضافة التقدم
والتاخر بين هويات الاجزاء الزمانية فان كلا منها تقدم والمتقدم على بعض اخر و
نفس التاخر والمتاخر على بعض ومع ذلك فلها معية وجودية بها يصح اضافة

بعضها الى بعض هذا النوع من الاضافة اعنى التقدم والتاخر اللذين بحسبهما لا يجتمع
الموصوفان بهما فى ان واحد وهنا ملمعية فى الوجود ليست قسيما للتقدم الزمانى
بل نحو اخر من المعية كما اشرنا اليه فان زيدا مثلا موجود مع العقل واحدهما
موجود زمانى والاخر غير زمانى فاذا قول المعترض نحو متقدمون بالقياس الى القرون
التى تخلفنا والمتقدم نوع من الاضافة والمضافان معا والمعية ينافى التقدم
يقول فى الجواب هذا التقدم انما يعرض اولا وبالذات لجزء من الزمان ولغيره بالعرض وكذا
التاخر المقيس اليه وقد علم ان اجزاء الزمان لكونها متصلة باتصال واحد فهى واقعة
معا فى الوجود معية يليق بها ويمكنها ويناسب نحو وجودها الضعيف المتجدد للمتقدم
فكذا حال مقارناتها من تلك الحيثية فى باب المعية فى اصل الوجود الواقعى والتقدم والتاخر
الذين لا ينافيانها واما قوله ونحن عالمون بالقيامة والعلم والنوع من الاضافة فيجب ان
يكون العالم بالقيامة موجود مع القيمة وليس كذلك هذا خلف فالجواب عنه ان المعلوم
بالذات فى كل علم هو الصورة الحاضرة عند القوة العالمة واما ما فى الخارج فهو معلوم
بالعرض وعلى ضرب من التجوز الصناعى فاضافة العالمية ايض لم يقع للعالم الا الى ما حضر
عنده من الصور كصور القيمة فى هذا المثال والمعية حاصلة بيننا وبين صورة القيمة
عند علمنا بالقيمة فالاشكال من هذه الجهة ايض فلا حاجة الى القول بان اضافة العالمية
من الاضافات الذهنية التى لا يوازنها شئ فى الخارج اذ العلم من الكيفيات النفسانية
الواقعة فى الوجود كما سبق فكذا اضافة العالميه واما الجواب عن الشبهة الرابعة
بانا نقول ان تقييد المطلق بقيد او تخصيص العام بمخصص ونحو ذلك ليس من الاضافات
الخارجية حتى يحتاج كل مقيدا وكل مخصوص الى ان يكون قبل وجوده قد تحققت
اضافة بين المطلق وقيده او بين العام ومخصصه بل شان العقل ان تحلل معنى كل خاص
الى امر مشترك وامر مميز ثم يضيف احدهما الى الاخر باقه قيده او فصله او مميزه او ما
يجرى مجراه فاضافة التقييد ونحوها ليست الا من الاضافات الخارجية بل من العقلية

التى لا وجود لها الا فى الذهن بحسب الملاحظة العقليه وهى مما ينقطع بانقطاع الاعتبار ولا
تذهب الى لا نهاية واما دفع الشبهة الخامسة فبان نقول ان الاضافة وان كانت من
الموجودات لكنها من الاعراض الضعيفة الوجود التى لا استقلال لها كما علمت وانما هى تابعة
للاشياء ولا يلزم من وجودها تغير او انفعال فيما هو مضاف فاضافته تعالى الى الاشياء
لا يوجب تغيرا ولا تكثرا فى ذاته او فى صفاته الحقيقيه وان كانت هى متكثرة بتكثر الممكنات
متغيرة بتغيرها لان وجودها فرع وجود الطرفين فهى واحدة ثابتة من جهة متكثرة متغيرة
من جهة المعلولات واعتبر من ذاتك اذا كنت ساكنا وتحركت حولك اشخاص فتغيرت و
تبدلت لك اضافات اليها بالمقابلة واليمينة واليسرة والقرب والبعد وغيرها من غير
تغير فيك ولا فى صفاتك الحقيقية المتقررة فى ذاتك المقابلة الرابعة هذه المقالة مشتملة
على بعض احوال الموجود بما هو موجود وليست هى كاقسام الوجود وانواعه من الواجب
والمقولات العشر وانواعها ولا هى كالمهيات واقسامها من المعانى الكليه كالجنس و
النوع والفصل والخاصة بل من العوارض التى عروضها بضرب من الاعتبار وهى كالمتقدم
والمتاخر والحادث والقديم والتام والناقص وفوق التمام والمستكفى والعلة والمعلول
لكن الشيخ اخر مباحث العلة والمعلول واوردها بعد مباحث المهية لمصلحة رآها
ومناسبة راعاها فان العلة المادية تناسب الجنس والعلة الصورية تناسب الفصل بالقياس
الى الحد المركب منهما والفاعل يناسب الفصل ايض ولكن بالقياس الى حصة الجنس فى النوع
والغاية تناسب طبيعة النوع بالقياس الى طبيعة الجنس سيما فى المركبات الخارجية قال
فصل فى المتقدم والمتاخر وفى الحدوث لما تكلمنا على الامور التى يقع من الوجود والوحدة
موقع الانواع فبالحرى ان نتكلم فى الاشياء التى يقع منهما موقع الخواص اه ان الاشياء
المبحوث عنها فى هذا العلم الباحث عن احوال الموجود بعضها امور يقع من الوجود موقع
الانواع له وان لم يكن انواعا له بالحقيقة لما حد سبق هناك عليه سابقا من ان الوجود ليس
بجنس لما تحته من الحقايق ولكن ليس بخارج عنها ايض وهى كالمقولات وانواعها ومنها

امور يجري مجري الانواع للوحدة وان لم يكن انواعها لها كما عرفت كاقسام الوحدة من
الشخصيه والنوعيه والجنسية وغيرها ومنها امور هي كالعوارض والخواص للوجود ومنها
امور هي كالخواص والعوارض للوحدة ولا شك ان البحث عما هو كالانوع احق بالتقديم
على البحث عما هو كالعوارض وكذا البحث عن احوال الوجود احق بالتقديم من البحث عن
احوال الوحدة ولذلك بدا الشيخ بذكر عوارض الوجود قبل ذكر اخر عوارض الوحدة كما بدا
بالتي هي كالانواع سابقا على التي هي كالعوارض وبما هو من اقسام الوجود قبل ما هو من اقسام
بالوحدة رعاية لحسن الترتيب وجودة النظام وقد بينا للناظر كيفية كون هذه الامور
من عوارض الوجود لا من اقسامها مع انها من جملة الموجودات بوجه دقيق فتذكره قال
ان التقدم والتاخر وان كان معقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد يجتمع على سبيل التشكيك
في شيء اه قد وقع للناس اختلاف في ان اطلاق التقدم على اقسامه المذكورة ايكون
بمجرد اللفظ او بحسب المعنى وهل بالتواطؤ ام بالتشكيك واكثر المتاخرين اخذوا
انها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك وذهب الشيخ الى انه معنى واحد واقع
على افراده بالتشكيك وذلك المعنى هو ان يكون للمتقدم من حيث هو متقدم شيء وليس
للمتاخر ويكون لا شيء للمتاخر الا وهو موجود للمتقدم واورد عليه ان هذا منقوض بالمتقدم
بطل وجوده عند وجود المتاخر اذ لا شك انه متقدم بالزمان ثم الذي للمتاخر بالزمان
ليس موجودا للمتقدم عند وجود المتاخر ولا ايضا كان موجودا له كما ان ما للمتقدم
من الزمان ما وجد للمتاخر اصلا بل كل جزء من اجزاء الزمان مختص بهوية لا يوجد
في غيره ويمكن الجواب بان ملاك التقدم في كل قسم من الاقسام شيء من نوع ما فيه
التقدم او من جنسه فملاك التقدم في المتقدم بالزمان نفس طبيعة الزمان ولا شك ان
هذه الطبيعة يكون متحققه فيما هو متقدم حين ما ليس متحققه فيما هو متاخر
ولا يتحقق في المتاخر الا في المتقدم وليس الغرض هيهنا تعريف القدر المشترك فيلزم
الدور بايراد لفظ التقدم والتاخر بل التنبيه على القدر المشترك الدور وما يراد لفظ

التقدم ثم ان قوله على الاطلاق ويكون لا شيء للمتاخر الا وقد وجد للمتقدم ليس يريد فقد يوجد
كثير من المعاني للمتاخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالجوهرية والجسمية في المبدعات و
الكائنات المتاخر وجودها عن الاول تعالى فكان ينبغي ان يقيد ذلك بما يكون من جنس
ما فيه التقدم وكانه المراد وان لم يصرح في اللفظ وقال بعض العلماء ان جميع اصناف
التقدم اشتركت في انه يوجد للمتقدم الامر الذي فيه التقدم اولى من المتاخر وذكر في
المطارحات ان هذا ليس بصحيح فان المتقدم بالزمان ليس فيه من باب الزمان امر اولى به من المتاخر اما
مطلق الزمان فليس لاحدهما اولى من الاخر واما الزمان الخاص فقد اختلفا فيه وليس يوجد لكليهما
حتى يقع فيه الاولوية ولا يمكن ان يوجد هذه الاولوية بحسب التقدم فان المطلوب تحصيل
معنى التقدم ثم اذا فرض اثنان متقدم ومتاخر بالزمان لم يكن ان يحكم بان السابق باحدهما اولى
فانه بالنسبة الى الثاني متقدم من جميع الوجوه والثاني بالنسبة اليه متاخر لا غير وليس معهما
ثالث في هذا النظر حتى يقال احدهما اولى بالتقدم على ذلك الثالث من الثاني واذا اعتبر كلاهما
متقدمين بالقياس الى الثالث ففي ذلك النظر وان كان احدهما اولى بالتقدم عليه من الاخر
كلاهما متقدمين لا ان احدهما متقدم والاخر متاخر وذهب بعض الناس الى ان وقوعه على
الاقسام بالاشتراك اللفظي وفي هذا القول تعسف ان اريد به الاشتراك اللفظي بالقياس الى
جميع الاقسام فان وجود المعنى المشترك بين بعض الاقسام مما لا خفاء فيه كاطلاق التقدم
بالطبع والتقدم بالعليه بل كاطلاقه عليهما وعلى التقدم بالماهية كما ستعلم فلا يبعد ان
يكون اطلاقه على البعض بالاشتراك المعنوي وعلى البعض بالاشتراك انه قيل والتجوز و
ايضا لا يبعد ان يكون في المنقول اللغوي او المجاز اللغوي حقيقة اصطلاحية فان الشيخ
وغيره من الحكماء لما وجدوا جميع ما يطلق عليه لفظ التقدم اشتركت في معنى واحد
وهو التفاوت او الاولوية في امر جامع ومنى يتفق كالزمان والمكان والرتبة والوجود او
وجوب الوجود والفضل والشرف حكموا بكونها اقساما لمعنى واحد وبما ذكرنا اندفع ما
توهم بعضهم من التناقض في كلام الشيخ حيث قرر اولا وجود المعنى المشترك بين اقسام التقدم

ثم ذكر وجوه النقل من معنى الى معنى واما ما اورده صاحب المطارحات من ان المتقدم بالزمان
ليس اولى بالزمان من المتاخر قلنا بل هو اولى لانه اقدم كيف والتقدم يلزمه الاولوية قوله
المط تحصيل معنى التقدم قلنا ليس الغرض الى التنبيه على القدر المشترك لا التعريف الحقيقي
فيكفي التعريف اللفظي هيهنا لكن قولنا لانه اقدم معناه انه اقدم بحسب الزمان وهو غير ما
هو المط اشتراكه بين التقدمات فلا مصادرة فيما قلناه وقوله ثانيا ثم اذا فرض اثنان الى
اخره قلنا نحن لا نقول ان احدهما اولى بالتقدم من الاخر بل نقول ان احدهما اولى بالزمان
من الاخر فلا يرد علينا ما اورده نعم اقسام المتقدم بعضها اولى بالتقدم من البعض الاخر ولما
التقدم في كل قسم فهو اولى بالمعنى الذي هو ملاك تقدم على المتاخر فيه ولا يلزم
ان يكون اولى بالتقدم من المتاخر فان الاستبعاد في كون معنى التفاوت والتشكيك واقعا
على اقسامه على وجه التفاوت والتشكيك بان بعض اقسامه اشد تشكيكا بين افراده
في نفس معناه من البعض الاخر فكذلك معنى التقدم واقع على اقسامه الخمسة على ما هو
المشهور التشكيك ولا يلزم من ذلك ان المتقدم في كل قسم يكون اولى بالتقدم من المتاخر
فيه فالغلط انما نشاء من الخلط بين المقسم والقسم او بين القسم وقسم القسم قال
والمشهور عند الجمهور هو المتقدم في المكان والزمان وكان المتقدم والقبل في اشياء
لها ترتيب اه يريد ذكر اقسام التقدم والتاخر وكيفية نشو بعضها عن بعض مع التنبيه
على القدر المشترك بينهما كما هو دابه فالمشهور من اقسام التقدم بين الجمهور هو هذان قسمان
اعني ما في المكان وما في الزمان وذلك لكونهما من المترتبات المكشوفة عند الحس كان عندهم
ولا في اشياء لها ترتيب فما هو قريب الى حد مكاني فرض او وجد مبدا فله تقدم على ما هو
بعيد منه لان له ان يلي ذلك المبدا حيث لا يلي ما هو بعده ولا يليه ما هو البعد الا وقد وليه
الاقرب وكذلك حال اجزاء الزمان بالنسبة الى الان الحاضر او غيره لكن يختلف الحال ويتعاكس
بحسب الماضي والمستقبل بالنسبة الى الامرين واعلم ان الغرض هيهنا ليس تعريف كل قسم قسم
من اقسام التقدم بخصوصه ليرد علينا ان ما ذكره في التقدم الزماني هو بعينه حال التقدم

الرتبي من غير فرق بل الغرض بيان اشتراكها في معنى واحد ثم نقل اسم التقدم من ذلك اي مما له ترتيب
مكاني او زماني الى ما له ترتيب ولو في العقل لا في العين فكل ما هو اقرب الى مبدا محدود
معين في الخارج او في الوهم فهو اقدم مما هو ابعد منه وذلك الترتيب اعم من ان يكون طبيعيا
او وضعيا اتفاقيا فالاول كما بين الاجناس والانواع المترتبة من جنس الاجناس الى الشخص
الى جنس الاجناس اذا جعل الشخص مبدا فيختلف الحال في التقدم والتاخر بحسب وضع
كل من الحدين مبدا فجعل احد الحدين او غيره مبدا وان كان بالوضع لكن مراتب القرب والبعد
بالقياس ليس بوضع واضع بل بمقتضى الطبع والترتيب الواقع في درجات كمالية لشخص واحد
كالجنينية والصبي والشباب والكهولة والشيخوخة والهرم ترتب طبيعي ايضا كما بين اجناسه
وفصوله لكن ذلك بحسب المهية وهذا بحسب الشخصية فالصبي لكونه اقرب من مبدا حركته
الجوهرية من الرجولية فيكون اقدم منها وكذا الشباب اقدم من الكهولة هذا اذا جعل
مبدا الترتيب من طرف المبدا في الوجود واذا جعل المبدا من الجانب الاخر انعكس حال التقدم
والتاخر اللذين هما بحسب الرتبة واما الثاني وهو الترتيب الوضعي والصناعي فكمراتب الحدة
والثقل في النغمات فانها بوضع الواضع واختياره وصنعه وكذا ترتيب الكلمات والالفاظ
في الصناعات الكلامية واما الثالث فهو كاعداد الحيوانات والنباتات الواقعة على ترتيب
خاص مكاني او غيره لا عن قصد ولا عن طبع بل بمجرد البحث والاتفاق واعلم ان كثيرا من الناس
تشوشت عليهم الاعتبارات فربما لم يجد والفرق بين التقدم بالطبع والتقدم الرتبي الطبيعي اذا
اجتمعا ولم يعلموا ان التقدم الرتبي الطبيعي غير التقدم بالطبع ولهذا يختلف الحال في الرتبي
فيصير المتقدم متاخرا وبالعكس اذا جعل المبدا في السلسلة الطبيعية طرفا اخر بخلاف التقدم
التقدم الطبيعي وكذا قد يقع الخلط منهم بين المتقدم بالطبع الذي لا يجامع المتاخر في الوجود
وبين المتقدم بالزمان اذا اجتمعا في شيء واحد كالنطفة بالقياس الى الحيوان المتكون منها
فانها متقدمة عليه بالزمان وهو ظاهر وبالطبع لانها من جملة اسبابه بل لها ثلثة اقسام
من التقدم عليه هذان التقدمان والذي بالرتبة ترتيبا طبيعيا فالاول من حيث عدم

اجتماعها معه والثاني من حيث كونها سببا له غير تام والثالث من كونها واقعة في ترتيب
وقع بين درجات استكمالاته بحسب القرب مما فرض مبدا سواء كان مبدا في الترتيب
هو بعينه مبدا في الطبيعة ام لا قال ثم نقل الى اشياء اخرى فجعل الفايق والفاضل والنابغ
ولو في غير الفضل متقدما اه يعني نقل اسم التقدم بعد ما نقل من الزماني وضرب من الرتبي
وهو المكاني الى مطلق الرتبي سواء كان في المحسوسات وفي غيرها وسواء كان في الامور الطبيعية
او الوضعية والاتفاقية الى اشياء اخرى منها الكمال والنقص فجعل الكامل في شيء وبوفي
امر خسيس متقدما على ما دونه في ذلك الامر وهذا هو المسمى عند الحكماء بالتقدم
بالشرف على سبيل التغليب فالنور الشديد والظلمة الشديدة متقدمان بالشرف بالنسبة
الى النور الضعيف والظلمة الضعيفة فههنا كانه قد جعل نفس الطبيعة المشتركة كالمبدا المحدود
كما في التقدم الرتبي ولهذا عرف بعضهم معنى الشدة والضعف بازدياد الطبيعة العامة
في بعض الافراد وانتقاصها في الاخر فعلى هذا تحقق ههنا ايضا المفهوم المشترك لجميع التقدمات
فان السابق والكامل في باب ما له ما ليس للتالي والناقص وليس يوجد له من هذا الباب
الا وهو حاصل للسابق مع الزيادة كالسواد والشديد فله من الطبيعة السوادية ما ليس
للسواد الضعيف وليس للسواد الضعيف من تلك الطبيعة شيء الا وهو حاصل للفرد
الشديد منها وكذلك الحال في كل ما له كمال يه وتفوق في معنى ما كالمخدوم بالقياس
الى الخادم والرئيس بالقياس الى المرؤس فان معنى الاقتدار والاختيار في المخدوم والرئيس
اشد واكمل منه في الخادم والمرؤس فيوجد للمخدوم من معنى الاختيار وما يجري مجريه
ما لا يوجد منه للخادم وكلما يقع من هذا الباب في الخادم وقع للمخدوم وكذا الرئيس
والمرؤس واعلم انه ليس المعنى المشترك المتفاضل فيه في هذين المثالين هو معنى الخدمة
والرياسة كما يتوهم من ظاهر العنوان اذ ليست الخدمة مشتركة بين الخادم والمخدوم
ثم لو كان التفاضل بحسبه كان الخادم اولى بهذا التقدم وكذا الرياسة معنى
ليست مشتركا فيه لهما بل المعنى المتفاضل فيه بينهما شيء اخر كالاختيار والغرة والتدبير

والحكومة ونحو هذه الامور التي لا ينفك غالبا عنهما وفي قوله فيتحرك باختيار الرئيس ما تشبه
فانه يفهم منه التقدم بالطبع وهو غير مراد ههنا بل المراد ان الاختيار الذي للرئيس هو اكمل
وافضل مما في المرؤس سواء كان سببا لحركته ام لا قال ثم نقلوا ذلك الى ما يكون له
هذا الاعتبار له بالقياس الى الوجود فجعلوا الشيء الذي له الوجود اولا اه يريد بيان نقل
اخر للتقدم ومقابله وهو معنى التقدم بالطبع وملاكه اصل الوجود فجعلوا الموجود
الذي يحتاج اليه موجود اخر سواء كان فاعلا او مادة او صورة او شرطا او جزءا متقدما
عليه لان له ان يوجد ولا له ان يوجد اولا وان لم يكن الاخر موجودا والاخر لا يمكن وجوده
الا وقد كان الاول موجودا فما به التقدم والتاخر ههنا نفس الوجود مثاله الواحد و
الكثير اذ ليس من شرط الواحد ان يكون الكثير موجودا ولا يمكن للكثير وجود الا وقد صار الواحد
موجودا قبله ولا يلزم من هذا ان يكون الواحد فاعلا معطيا لوجود الكثير او لا يكون بل لا بد كونه
مفتقرا اليه في ان يعطي الكثير وجود حاصل بالتاليف منه ومن غيره يكفي في حصول هذا
المعنى من التقدم قال ثم نقل بعد ذلك الى حصول الوجود من جهة اخرى فانه اذا كان
شيئان اه الفرق بين هذا المعنى من التقدم والمعنى الذي مر ذكره ان ما به التقدم وملاكه في
احدهما نفس الوجود وفي اخر كيفيته وتاكده اعني وجوب الوجود فكل اثنين يكون وجوب
وجود احدهما من الاخر ووجوب وجود الاخر ليس منه بل يكون اما من ذاته او من شيء
ثالث فله في حد ذاته امكان ان يوجد وله من الاخر وجوب الوجود ومن ذاته تجويز ان الاخر
مهما وجد لزم وجوده ان يكون علة موجبة لوجود هذا الممكن الوجود لذاته فيقال
لذلك انه متقدم بالوجود والوجوب على هذا ولا ينافي ذلك كونهما معا في الزمان او
في الدهر ان هذه المعية ليست بازاء ذلك التقدم والتاخر وكذا التلازم بينهما في الوجود
لا ينافيه فان حركتي اليد والمفتاح وان كانتا معين ومتلازمين لكن ليس يستنكر العقل
ان يقول لما تحركت يد زيد تحرك المفتاح ويستنكر ان يقول لما تحركت المفتاح تحركت اليد
وان كان له ان يقول لما تحرك المفتاح كان دليلا على ان اليد قد تحركت فالتلازم بينهما

ليس من نحو واحد فاحدهما مستلزم للاخر بمعنى انه موجب له والاخر مستلزم للاول
بمعنى انه متى حصل كان الاول قد حصل لا منه بل من نفسه او من ثالث فالحركة الاولى سبب
مقتضى للحركة الثانيه وليست الثانية سببا للاولى اصلا وان لم ينفك عنها قال ولا يبعد
ان تكون الشئ بهما وجد وجب ضرورة ان يكون علة لشئ وبالحقيقة فان الشئ لا يجوز
ان يكون بحيث يصح ان يكون علة للشئ اه يريد بيان ان العلة ما لم يجب كونها علة لم تكن
علة بالحقيقة وان المعلوم ما لم يجب وجوده بالغير لم يكن موجودا وان العلية من
اللوازم الذهنية لما هو علة يعني ليست علية العلة من الصفات الزايدة على ذاتها بل
ذاتها وكونها علة شئ واحد في الواقع بلا تقدم وتاخر ولا مغايرة بين ذات العلة وكونها
علة الا بمجرد الاعتبار فكل ما يمكن بالامكان العام ان يكون العلة لشئ فيجب ان يكون
علة له وهذه مسئلة غامضة شريفة من المهمات ويبتنى عليه كثير من المقاصد منها
المحافظة على وحدة الباري جل ذكره ومنها كيفيه ارتباط الموجودات اليه على وجه
يعرفه العارفون من انها لمعات نوره وشيون ذاته وتجليات جماله وجلاله وخلاصه
ما ذكره من البرهان عليه ان العلة اما ان يكون شرط كونها علة نفس ذاتها بان يكون لذاتها
موثرة في المعلول ولا يكون لذاتها موثرة اولا يكون لذاتها موثرة فيه فعلى الاول لكون
نفس ذاتها وكونها علة شيا واحدا فلا يمكن تخلف المعلول عن ذاتها وان لم تكن تاثيرها
فيه لذاتها فلا بد في كونها علة من زيادة قيد وانضمام شرط فلم تكن ما فرضناه
علة علة بل العلة هي ذلك المجموع ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الاول الى ان ينتهى
الى شئ يكون لذاته بلا زيادة قيد وشرط علة موجبة لذلك المعلول فكل علة تجب ان
يكون معلولها من لوازم ذاتها التي هي بها علة ولها وجوبان وجوب كونها موجوده
سواء كان بذاتها او بغيرها ووجوب كونها علة وهو الضرورة الذاتيه المقيدة بما دامت
الذات في غير الذات الواجب الوجود والقضيه المعقودة في مثل هذا المحمول يقال لها الضرورية
المطلقة كقولنا الانسان حيوان واطلاق هذه الضرورة بالقياس الى الضرورة الوصفية

والوقتيه وغيرها ويقيدها بما دام الموضوع لتمتاز عن الضرورة الذاتية الازليه وذلك
لما قد علمت ان العليه لما هو علة بالحقيقة من المحمولات الضرورية والصفات الذاتية كالحيوانية
للانسان واعلم ان كل ممكن محفوف بالوجوبين احدهما الوجوب السابق وهو كون علته
بحيث يجب له التاثير والايجاد والثانى الوجوب اللاحق وهو الضرورة بشرط المحمول فان
كل موجود حين وجوده يمتنع ان يصير معدوما لاستحالة اجتماع النقيضين وله امكانان
مفروضان بازاء هذين الوجوبين وهو غير الامكان الذاتي بحسب الماهيه فقول الشيخ فانه
بذاته ممكن ان يكون عنه الشئ وممكن ان لا يكون بازاء الوجوب السابق الذي يكون وصف
المعلول به من قبيل وصف الشئ بحال متعلقه وقوله فكذلك المتكون هو كذلك
ممكن ان يكون وممكن ان لا يكون بازاء الوجوب اللاحق والغرض انهما منفيان عن ذاته
ما دام وجود العلته فثبوت العلته لشئ يستلزم نفى هذين الامكانين عنه فقوله فلا
من حيث هو اى العلة ممكن ان يكون هو موجودا اشارة الى اثبات الوجوب اللاحق ونفى الامكان
الذي يقابله وقوله ولا حيث ذلك اى العلة ممكن ان يكونه اي يكون للمعلول فذلك
معط الوجود اشارة الى اثبات الوجوب السابق ونفى الامكان الذي يقابله اى ليس للمفروض
علة مكونة ما دام كونه بحيث يمكن له ان يكون شيا ولم يبلغ الى حد يجب له تكوين
الشئ تكونا بالفعل لشئ ولا معطيا الوجوده والفاء في قوله فذلك معط الوجود ليست للجزاء
ولا للتفريع بل زايدة فصيحة قال ـــــ وذلك لان كون الشئ عن الممكن ان يكون ليس
لذاته انه ممكن ان يكونه فنفس كونه ممكنا ان يكون ليس كافيا في ان يكون الشئ عنه اه يريد
بيان الوجوب السابق بالبرهان وهو ان وجود الشئ عن الذي يمكن ان يوجد منه ذلك الشئ
وان لا يوجد ليس لنفس كونه ممكن الايجاد له والا لكان ما بالقوه محصلا لما بالفعل و
العدم مبدا للوجوب والنقص سببا للكمال ثم لا شك في ان ذلك اى الذي يمكن ان يوجد
شيا غير كاف في وجوده عنه اذ لو كان كافيا في وجوده عنه لكان كافيا ايضا في عدم وجوده
اذ نسبة الممكن الى الطرفين سواء في وجوده فاذن قد يكون معه الشئ مرة ومرة لا يكون ونسبة

الى الذي يوجد والذي لا يوجد واحد فليس المعلول في حاله يميز بها وجوده عن عدم ولا العلة
في حاله يميز بها تاثيرها عن لا تاثيرها فيكون المعلول عنها عن لا تكونه عنها تميز اتخالف به حالتا
حالة وجود وحالة لا وجوده فليس كون العلة علة للوجود اولى من لا كونها علة ولا كونها
علة لوجود الشي اولى من كونها علة لعدمه والفطرة الصحيحة حاكمة بل لا بد من انضمام
حالة الى المتساوي النسبة الى الممكن الايجاد بها يتميز كونه موجبا عن لا كونه ثم تنقل الكلام
تلك الحالة فان كان مع انضمام حكم الامكان باقيا لم يحصل بها الاثبات والاولوية لاحدى
الجانبين من الاخر فاما ان تسلسل الى غير النهاية وهو محال في نفسه ومع ذلك فاما
ان يكون حكم الامكان شي كان واحدا او كثيرا متناهيا او غير متناه بطل حكم الامكان وصار
احد الجانبين متميزا مكان موضوع العلة بالحقيقة ليس ذات المفروض علة اولا ولا وجودها
بما هو وجودها بل المجموع المركب من وجود الذات ووجود شي ينضم اليها اي شي كان
ارادة او شهوة او غضبا او كيفية او طبيعة حادثة او غير ذلك فان كان امرا خارجا منتظر
الكون العلة كقدوم مسافر وحصول مطر او هبوب ريح او وقوع وقت كفصل الربيع
فاذا حصل ما به صارت العلة بحيث لا يتوقف صدور المع عنها على امر اخر وجب
صدوره عنها وبدونه امتنع صدوره فاذن ما لم يجب وجود المع عن العلة لم يوجد
بالحقيقة هي التي وجب بها وجود المع ووجب لها كونها علة فالذي يحتاج غليته
الى امر زايد عليه فليس هو بعلة قال وهما معا في الزمان او الدهر او غير ذلك ولكن ليسا
معا في القياس الى حصول الوجود وذلك اه لما ثبت كل علة يجب منه وجود المع و
ممتنع عدمه وكذا المع لا يمكن وجوده الا بسبب وجود ما يجب منه وجوده فكل
منهما يمتنع انفكاكه عن صاحبه فهما معا ان كان وجودهما في الزمان كحركت اليد و
حركت المفتاح او كانا معا في الدهر ان كان وجودهما في الدهر او كانا معا في السرمد
والفرق بين هذه الثلاثة ان حصول متغير في متغير من حيث تغيره هو زمانه اعني معيته
ومعية ثابت لمتغير لا من حيث تغيره بل من حيث ثباته او وجوده مطلقا هو المعبر عنه

بالدهر كنسبة العقل الى الفلك ومعية الثابت للثابت يقال لها السرمد وهذه معان
محصلة عبرت عنها الحكماء بهذه الفاظ الثلاثة وليس الامر كما زعم الامام الرازي من انها
الفاظ هايلة ليست فيها معان محصلة بازائها حيث قال في المحصل ردا على الفلاسفة
بعد ما نقل قولهم ان نسبة المتغير الى المتغير زمان ونسبة الثابت الى المتغير دهر ونسبة الثابت
الى الثابت سرمد ان هذا التهويل خال عن التحصيل وذلك لان المعية التي بين المتغيرات
كالحركة مع الزمان معية متحدة يشد له كنحو وجودها فهي نوع اخر من المعية وليست
كالمعية التي هي بين الواجب جل ذكره وصفاته وافعاله الاوليه ولا كالمعية التي بين
المفارق ونفس الزمان او الحركة وما فيها فهذه الفرق معقول محصل سواء كان تهويلا
او غير تهويل وللمحصلين ان يصطلحوا في كل معنى على عبارة مخصوصة ولا نعني
ههنا بالتحصيل الا دلالة العبارات على المعاني ان هذه الفاظ مانوسة مستعملة
في لسان الشرع في معان قريبة من هذه المعاني فهذه المعية بينهما في الوجود لا ينافي كون
احدهما احق بالوجود واقدم من الاخر فان لك ان تقول الشعاع من الشمس وليس لك
ان تقول الشمس من الشعاع وان كانا معا في الدهر وكذا تقول تحركت اليد فتحركت المفتاح
وهما معا في الزمان ثم اعلم ان بين العلة والمعلول معية التضايف اذ المتضايفان من
حيث هما متضايفان لا بد ان يكونا معا بالضرورة وهذه المعية ايضا ليست بمنافية
للتقدم والتاخر اللذين لهما بحسب اصل الذات مع قطع النظر عما يعرضهما بحسب مفهوم
العلية والمعلولية فالموثر في المعلول ذات علة ووجودها لا وصف العلية وهي بذاتها
متقدمة عليه وكذا المتاثر والمتاخر نفس ذات المع ووجودها لا وصف معلولية حتى ما
هو المتقدم على شي اخر انما تقدمه عليه ليس بحسب هذا الوصف الذي هو التقدم
لانه وصف اضافي لا يوجد الا مع وصف التاخر كما حققناه فكل متقدم متقدم
بذاته لا بوصفه وكل متاخر بذاته لا بوصفه والوصفان لكونهما اضافيان معان
في الوجود ولا تقدم لاحدهما على الاخر قال ولقايل ان يقول انه اذا كان كل واحد منهما

اذا وجد وجد الاخر واذا ارتفع ارتفع الاخر فليس لاحدهما علة وللاخر معلولاً اذ ليس احدهما
اولى به منشا هذا الاشكال احد امرين اما تحقق المعية بينهما في الوجود والعدم فانه
متى وجد احدهما وجد الاخر ومتى عدم عدم وقد علمت ان هذه المعية ليست في مقابلة
هذا التقدم والتاخر واما الاشتباه بين الوجود العيني فان كلا من العلة والمعلول يجب
بحسب صورتها العلمية علة للاخر بحسبها ولا يلزم من ذلك ان لا يكون بينهما في الخارج
فرق الخارج التقدم والتاخر فالشيخ قبل الخوض في الجواب ذكر ان قول القايل اذا وجد
الاخر كلام مجمل يحتمل معان بعضها صادقة في هذا الموضع وبعضها كاذبة والصادق
منها ليس بقادح للمقصود والقادح منها غير صادق وههنا اربعة احتمالات
لاشتراك كل من لفظة اذا ولفظ وجد بين معنيين متغايرين فالاول مشترك بين الشرطية
والظرفية والثاني مشترك بين الوجود العيني والعقلي الاول ان وجود كل منهما اذا حصل
يجب عنه في الوجود نفسه اي في الخارج ان يحصل الاخر والمعنى الثاني ان وجود كل منهما
اذا حصل يجب عنه في الوجود ان يكون قد حصل وجود الاخر والمعنى الثالث ان وجود كل
منهما اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل والمعنى الرابع ان وجود كل منهما
اذا حصل يجب عنه في العقل ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او في العقل فقوله لفظ
اذا في هذه المواضع مشترك مغلطة اراد به انها كذلك سواء كانت بنفسها او مع انضمام
القرينه قال فنقول ان الاول كاذب مسلم فان اه لما بين اشتراك القضيه المذكورة بين
هذه المفهومات شرع في تبيين معانيها النحوض بعد ذلك في دفع الاشكال من جهتها
باراله الاشتباه فيها واعلم ان منشا كذب القضيتين الاوليين هو من جهة سور الكليه
اهملنا او بدلت لفظه كل منهما بلفظه احدهما لم يكونا كاذبتين بل يكون كل منهما صادقا
في مادة واحدة من العلة والمعلول بعينه دون صاحبه فان احدهما وهو العلة هو الذي
اذا حصل يجب عنه حصول الاخر الذي هو المعلول بعد ان كان ممكنا في ذاته واما المعلول
فليس كذلك فالقضيه الاولى صادقة عند الاهمال في حق العلة دون المعلول والقضية

الثانية صادقة عند ذلك في حق المعلول دون العلة فانها ليست بحيث اذا وجدت كان المعلول
وجد من جهة نفسه او بعلة اخرى وذلك لانه لو كان كذلك لكان المع مستغنيا عن العلة
فلم يجب بها وقد مر انه لم يجب بها لم يوجد فكل واحدة من القضيتين كاذبة من جهة
شمولها على الطرفين وكذب الاولى بحسب جانب المعلول اذ ليس للمعلول اذا وجد يجب عنه
وجود العلة بل الامر بالعكس وكذب الثانيه بحسب جانب العلة اذ ليس اذا حصلت العلة كان
المعلول حاصلا في نفسه او بعلة اخرى الا ان لا يعني بقولنا حصلت المعنى الذي سبق وهو
المرادف لما دل على نفس الوجود بل معنى اخر كالمقارنة والارتباط والاجتماع ونحو ذلك من
المعاني الاضافيه فان اتصاف ذات العلة بوصف العلية مثلا متاخر عن وجود المعلول
وكذا مقارنتها له واجتماعها معه فحينئذ يصدق القضية المذكورة بحسب كل من الجانبين
اذ كل منهما اذا اقترن بالاخر واجتمع معه كان الاخر موجودا في نفسه مع قطع النظر عن اضافة
الاقتران ونحوه من المعاني الاضافية واما كذب القضية الثانيه من جانب المعلول كما حكم
به الشيخ واستدل عليه بالوجهين الذين ذكرهما فليس الامر عندي كذلك وبيانه يتوقف على
مقدمة وهي ان الوجوب كما يكون بالذات وبالغير فكذا يكون بالقياس الى الغير ومعنى الاولين
معلوم مشهور واما المعنى الوجه الثالث فهو عبارة عن استدعاء الغير لشي بحسب حاله
في نفس الامر ان لا يكون منفكا عن ذلك الشي بحيث يكون موجودا بالقياس الى الغير وهذا
مما يوصف به العلة بالقياس الى معلولها والمعلول من حيث كونه معلولا بالقياس الى
علته واحد معنوي علة واحدة بالقياس الى معلولها الاخر واحد المضافين بالقياس
الى الاخر فوجوب العلة بالقياس الى معلولها عبارة عن استدعاء ذلك المع بحسب وجوده
الحاصل له منها ان يكون هي مما وجب لها الوجود اما بنفسه او بعلة حتى يكون هو مجي دا
فاذا تقرر هذا فيظهر صدق القول الثاني من جانب المع فان كل معلول اذا وجد يقتضي
ان يكون علته مما قد وجب مقيسا اليه ولولا هذا الوجوب لم يكن الاستدلال من وجود
المعلول الى وجود علته كما في البرهان اللمي ومن القبيل لضرورة الذاتية في قولنا كل انسان

حيوان ووجوب وجود الجزء بالنسبة الى الكل فان الانسان اذا حصل يجب عنه في الوجود
ان يكون الحيوان قد حصل والانسان معلول للحيوان باعتبار الذي يكون جزء ه
ولا يلزم من ذلك ان يكون حصول العلة كالحيوان من جهة حصول المع كالانسان
وايضا يلزم منه ان يكون ان وجود الحاصل للعلة قبل المعلول حاصلا بسبب
وجوده كما في الوجهين المذكورين ثم نحن نعلم ان قول القايل اذا وجد الانسان
لا بد منه ان يكون الحيوان موجودا قول محصل مطابق للواقع سواء عقله
عاقل ام لا وكذا ما يجري مجراه وعلى ما ذكره الشيخ يلزم ان لا يكون له معنى
محصل قال واما القسمان الاخران فالاول منهما صحيح فانه يجوز ان يقول اذا
وجدت العلة اه اول هذين القسمين وهو القسم الثالث من الاحتمالات التي ذكرت
في معنى قول القايل اذا وجد كل منهما وجد الاخر وهو ان كل واحد من العلة والمعلول
اذا حصل في العقل يجب عنه ان يحصل الاخر في العقل معنى صحيح لانه اذا تمثلت
صورة العلة في العقل يجب ان يتمثل فيه صورة المعلول كما في البرهان اللمي لان العلم
بالعلة يوجب العلم بالمع وكذا اذا تمثلت صورة المع في العلم يلزم ان يتمثل فيه صورة
العلة للعلم بانه لافتقاره وامكانه يستدعي الخارجة الى العلة كما في البرهان الاني
فصدق ان كل منهما اذا حصل في العقل يجب عنه حصول الاخر وذلك لا ينافي
كون احدهما بخصوصه علة للاخر في الخارج على ان نحو الحصول العقلي لكل منهما
بسبب الاخر مختلف فيهما فان العلم الحاصل بالمعلول من جهة العلة علم يقيني والذي
بالعكس علم ظني وذلك لان العلة يقتضي المعلول بخصوصه والمعلول لامكانه
وافتقاره يقتضي الحاجة الى علة ما لا بالخصوص فالعلم بالعلة يؤدي الى العلم
اليقيني بالمعلول بعينه كما برهن عليه والعلم بالمعلول على القطع لا يؤدي الى العلم
اليقيني بالعلة بخصوصها بل بعلة ما فاذن التلازم بين العلة والمعلول في الحصول
العقلي انما يكون بحسب التمثيل التصوري لا بحسب التصديق اليقيني واما ثاني هذين

القسمين

القسمين الذي هو رابع الاحتمالات وهو ان وجود كل منهما اذا حصل يجب عنه في العقل
ان يكون قد حصل الاخر في الوجود او حصل في العقل فاحد شقيه وهو الذي من
جانب المعلول صادق بلا ريب لانه اذا وجد المعلول الخارجي وحصلت في العقل صورته
شهد العقل بان العلة بان العلة قد حصل وجودها اولا في الخارج او في العقل مفروغا عنه
حتى حصل المعلول في الخارج وربما كان حصول العلة في العقل بعد وجود المعلول
في نفسه بعدية لا بالزمان فقط بل به وبالطبع اذ كثيرا ما يقع صورة المعلول في العقل بعد
وجوده الخارجي في الزمان وبواسطتها يحصل صورة المعلول في العقل بعد وجوده الى
العلة في العقل فيشهد العقل بان وجودها قد حصل ولا هذا بالاعتبار ملاحظة حال
الواقع عقلا او كان خارجا وانما وقع هذا الترديد في كلامه لان وجود الشيء في نفسه
قد يكون في العقل وقد يكون في العين واما بحسب نفس التمثل العقلي والحصول العلمي
فكل منهما علة للاخر لانه اذا حصل في الذهن حصل الاخر واما الشق الثاني وهو الذي
من جانب العلة فلا يلزم ان يكون صادقا كما عرفت اي في القسم الثاني من الاقسام
الاربعة من عدم صدقه في جانب العلة وجود احد قسميه وانما قال هناك لا يصدق
وههنا لا يلزم ان يصدق لان القول هناك باعتبار الواقع وههنا بحسب شهادة العقل
ويحتمل في بعض المواضع ان يشهد العقل من جهة حصول صورة العلة فيه واطلاعه
على العلاقة اللزومية بينها وبين معلولها بان المعلول قد حصل سابقا على هذا الوجود
العلي للعلة لكن لما يجب هذا في جميع المواضع فلم يلزم صدق القسم الاول لاجل هذه الدقيقة
لم يحكم ايضا بكذب القسم الرابع من جهة الكلية الشاملة للطرفين كما حكم بكذب
القسمين الاولين قال وكذلك في جانب الرفع فانه اذا رفعناه اه اعلم انه كما ان
وجود العلة متقدم على وجود المعلول كذا رفعنا متقدم على رفعه ذلك التقدم
فاحكام التقدم والتاخر في الجانبين سواء فكذا الشبهة وجوابها مطردان في الوجود
والعدم وحيث كان كلام القايل المعترض مشتملا على ايقاع الشبهة من الجهتين فكان

على الشيخ دفعها بحسبها جميعاً فالذي ذكره الى ههنا كان دفعاً للشبهة في جانب
الوجود والذي يذكره الان دفع للشبهة في طرف الرفع والشبهة فيه قول القايل اذا رفع
كل منهما رفع الاخر فليس احد الرفعين علة والاخر معلولاً اذ ليس احدهما اولى بان يكون
علة في نفس الامر دون الاخر والجواب ان هذا الكلام محمل يحتمل اقساماً اربعة مثل ما سبق
في جانب الوجود لاشتراك لفظة اذا بين الشرطية والظرفية ومعنى رفع بين رفع الوجود
العيني ورفع الوجود العلمي فنقول بعض هذه الاقسام كاذب وبعضها غير قادح كما
مر حذو النعل بالنعل والتحقيق فيهما ان وجود العلة وعدمها يوجبان الوجود المعلول
وعدمه لا العكس ولكن اذا علم وجود المعلول وعدمه دل ذلك على ان العلة قد
وجدت حتى وجد المعلول او عدمت حتى عدم المع وذلك لان تحقق العلة من ضرورات
تحقق المع وارتفاعه من ضرورات ارتفاعه وقد علمت ان للعلة وجوبا بالقياس
الى المع وان لم يكن لها وجوب به فاذا فرضنا المع تحققا وارتفاعاً فقد فرضنا
ما لابد من فرضه وهو فرض العلة وجوداً او عدماً حتى امكن له احدهما وهذا الامكان
ليس المراد به الامكان الذاتي الذي هو من لوازم المهية بل الامكان الوقوعي الحاصل
للشيء من جهة العلة والمراد به العام فلا ينافي الوجوب بالغير وقوله بالقوة المراد به
على الاجمال واطلاقها على هذا المعنى شايع في كلامهم كما يقال العقل البسيط للباري
سبحانه علم بالاشياء بالقوة يعني على الاجمال والحاصل ان اثبات العلة المقتضية
ورفعها سبب لاثبات المع ورفعه واما اثبات المع ورفعه فليس بسبب لاثبات
العلة ورفعها بل علامة كاشفة لها ودليل دال وعليهما وذليل لاجل الوجوب
الذي للعلة بالقياس الى المع فوجود العلة من ضرورات وجود المع وعدمه من ضرورات
عدمه كما ان وجود الجزء من ضرورات وجود الكل وان لم يكن وجوده بسبب الكل بل
الامر قد يكون بالعكس ولذلك يكون وجود الكل دليلاً على وجود الجزء لا علة له وكذا
عدمه دليل على عدم جزء ما لا علة له قال فنقول في حل الشبهة اه الغرض ههنا تحقيق

المقام على وجه تنحل به الشبهة وان وقع دفعها بما مر من الكلام كما علمت وذلك بان يبين عدم المنافات
بين المعية في الوجود والعلة للمعلول وتقدمها عليه فيهما مختلفان لا من جهة المعية بل من جهة
ان جهة وجود احدهما بالاخر وليس وجوب وجود الاخر به فانك تقول الشعاع من الشمس لا الشمس
من الشعاع مع انهما معاً في الزمان وكذا في جانب العدم فعدمها هما معاً في الزمان او نحوه
ووجوب عدم احدهما بالاخر لا العكس فالاختلاف بينهما من جهة والاتفاق من جهة
اخرى لكن بقي ههنا اشكال وهو ان القوم ذكروا في معنى الحدوث الذاتي وجهين الاول
ان كل ممكن فانه لذاته يستحق العدم ومن غيره يستحق الوجود وما بالذات اقدم مما بالغير فالعدم
في حقه اقدم من الوجود تقدماً بالذات فيكون محدثاً فيرد عليه انه لا يجوز ان يقال الممكن
يستحق العدم من ذاته فانه لو استحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لا ممكن الوجود بل
الممكن ما لا يصدق عليه من حيث هو انه موجود ولا انه ليس بموجود وفرق بين الاعتبارين
ثابت بل كما انه يستحق الوجود من علته فانه يستحق العدم ايضا من عدم علته واذا كان كذلك
ولم يكن لا الوجود ولا العدم من مقتضيات المهية فلم يكن لعدمه تقدم ذاتي على وجوده
والوجه الثاني ان كل ممكن الوجود فان مهية مغايرة لوجوده وكل ما كان كذلك امتنع ان
يكون وجوده من مهيته والا لكانت المهية موجودة قبل كونها موجودة فاذن لابد ان يكون
وجوده مستفاداً من غيره وكل ما وجوده مستفاد من غيره كان مسبوقاً بغيره بالذات وكل
ما كان كذلك كان محدثاً بالذات وبهذا يعلم ان القديم بالذات لا مهية له كما سيجي ذكره في
الفصل الرابع من المقالة الثامنة ويرد عليه ايضا ان الممكن كما ان وجوده مستفاد من الغير فكذلك
فكما لا يلزم من كون عدمه من الغير ان يكون وجوده في مرتبة الغير سابقا على عدمه فكذلك
لا يلزم من كون وجوده من الغير ان يكون عدمه سابقا على وجوده وايضا مبدا وجود الشي
منبعه كيف يكون فاقدا لذلك الوجود وعادما اياه وبالجملة لابد في معنى الحدوث و
التاخر والبعدية ان يكون المتاخر والحادث مسبوقا بعدم زماني او ذاتي ولا يكفي كون الوجود
غير حاصل في تلك المرتبة او في ذلك الزمان والا لكان كل ما ليس وجوده في مرتبة وجود

الاخر او في زمانه متاخرا عنه بالذات او بالزمان وان كانا متكافيين او معين قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات عند قول الشيخ هناك كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد او لا يكون له وجود لو انفرد بهذه العبارة ان المهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت له في الخارج فهي وان كانت باعتبار العقل لا يخلوا من ان يعتبر الا مع وجود الغير او مع عدمه او لا يعتبر مع احديهما لكن اذا قيست الى الخارج لم يكن بين القسمين الاخيرين فرق لانها ان لم يكن مع وجود الغير لم يكن اصلا فاذن انفرادها هو لا يكونها وهذا معنى استحقاقها العدم واما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود والعدم معا ولفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ ليست بمعنى العدولي حتى يكون معناه انه ثبت ان لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فان الفعل لا يعطف على الاسم انتهت عبارته وفيه موضع نظر اذ كما ان للمهية الممكنة الموجودة في الخارج اعتبارين عقليين بحسب الخارج اعتبار وجودها واعتبار نفسها من حيث هي هي فان الموجود هناك اثنان وان كان الوجود واحدا كما هو المقرر عندهم من كون الكلي الطبيعي وهو المهيه من حيث هي موجودا في الخارج بنفس الوجود فكذلك المهية المعدومة مرتفعة عن الواقع بنفس ارتفاع الوجود فالمعدوم الممكن ايضا له اعتباران عقليان بحسب الخارج وان كانا على سبيل التطفل اعتبار رفع الوجود واعتبار رفع المهيه برفعه فالمعدوم هناك اثنان وان كان العدم واحدا على وزان طرف الوجود ولهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي مطلقا من غير تخصيص بحالة الوجود فقد علم تجرد الممكن عن سبب الوجود وعن سبب العدم كليهما محال ومع كل من السببين لا تتحقق خالية عنها فكما ليس لها حال الوجود وجود بعد العدم بعدية ذاتية فكذا ليس لها حال العدم عدم بعد الوجود بعدية ذاتية فلم يتم معنى الحدوث اذ تمامه بوجود لاحق وعدم سابق اذا كان صفة للوجود او بعدم لاحق ووجود سابق اذا كان الحدوث صفة للعدم والتحقيق في هذا المقام يتوقف على الرجوع الى ما حققناه في كيفية اتصاف المهية بالوجود على طريقة الجمهور القايلين بكون الوجود صفة عارضة فانهم قد صرحوا

في كيفية ذلك حتى استثنى بعضهم من القاعدة الكلية القايلة بالفرعية الاتصاف بالوجود واشتغل بعضهم الكلية القايلة بالفرعية الاتصاف من تلك القاعدة الاستلزام دون الفرعية وبعضهم انكر ان للوجود اعتبارا سواء كان في الخارج او في الذهن وانما موجودية الشي عنده عبارة عن اتحاده بمفهوم الوجود كما في ساير المشتقات ايضا عنده سواء كانت لها مبادي ام لا فالابيضية عبارة عن اتحاد الشي بمفهوم الابيض وهو معنى بسيط لا يدخل معنى اخر ولذلك يعبر عنه بالفارسية بسفيد وكذا في نظايره فان مثل ذلك الاشكال يرد في اتصال المهيه بالوجود حيث ان ثبوته لها متفرع على ثبوتها فيلزم ان يكون المهية قبل وجودها موجودة وبالجملة مناط تقدم الشي على شي اي تقدم كان في اي صفة كانت ان يكون للمتقدم وجود قبل المتاخر وللمتاخر عدم في مرتبة المتقدم فالتقدم الزماني عبارة عن كون المتقدم في زمان لم يحصل فيه المتاخر فهذا في التقدم الذاتي فاذا كان للمهية تقدم على الوجود فلا بد ان يكون للمهية مرتبة من الكون و الوجود لم يكن الوجود كاينا في تلك المرتبة على ان كل اعتبار او حيثية سواء كان وجوديا او عدميا اذا اعتبر مع المهيه في اي مرتبة كانت يلزم من اعتبارها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال لا انها متقدمة على الوجود سيما المطلق حتى يلزم الحدوث الذاتي لوجودها او عدمها واما التحقيق المرجع اليه الذي ينحل به الاشكال في كلا المقامين وهو ان المهية وان كانت غير معراة في الواقع عن الوجود وعلته وعن العدم وعلته لكن العقل ان يلاحظها في ذاتها مجردة عن كافة الوجودات والعدمات فيصفها بشي منهما وهذه الملاحظة ليست لمجرد تعمل العقل واختراعه ليكون كاذبا بل لكون كل ما هو غير المهية من الصفات اذا اعتبرت معها كانت خارجة عنها عارضة لها فلها في حد نفسها ومن نفسها حيث اعتبار ذاتها بذاتها تجرد عن ما عداها لكن هذا التجرد ايضا نحو من انحاء وجود الشي لا بتعمل العقل فلها باعتبار هذه الملاحظة الذي هو التجرد خلوها عن كل الموجودات ضرب من الوجود كما ان تعري الهيولى عن جميع انحاء

الفعليه بحسب جوهر ذاتها ضرب من الفعليه فكونها بالقوة في ذاتها الذي يوجب تقدمها
على كل هيئة وصورة ومقابلاتهما بعدم العلة القابلة على القبول مع ان القابل بما هو
هو قابل يجب ان يكون ذاته موجودة قبل المقبول فهو يصحح الا بان يقال ان قوة الوجود
فيها ضرب من الوجود والفعليه لانها جوهر ضعيفة الوجود في غايته هكذا حال المهية
بالقياس الى مطلق الوجود فان الكلي الطبيعي نحو وجودها بالذات التي نسب الغير في ذاته
ليس اقوي مما اشتباه فاعلم ذلك فانه مسلك دقيق عجيب قال ــــ ومما يشكل هيهنا
امر القوة والفعل وانا ايهما اقدم وايهما اشد تاخرا فان معرفة ذلك من المهمات اه اعلم
ان البحث عن احوال القوة والفعل وان ايهما اقدم في التحقيق من المباحث المهمة في علم
الاعلى المناسبة الفلسفة الاولي لوجوه الاول ان القوة ضرب من العدم والفعل ضرب
من الوجود والبحث عن احوال الوجود والعدم لا يتيسر هيهنا الثاني ان القوة والفعل كالمادة
كالصورة فالبحث عنهما كالبحث عن المادة والصورة مما يجب الاعتناء به والاهتمام له الثالث ان
القوة تشابه الامكان الذاتي الذي هو من احوال المهية من حيث ذاتها لان مرجعها
الامكان الاستعدادي الذي هو حال المادة الموجودة والفعلية تشابه الوجود فيليق
البحث عنهما في هذا العلم الرابع ان معرفة ان ايهما اقدم من الاخر وتحقيق ذلك يزيد المناسبة
لمباحث التقدم والتاخر اذ بمعرفتهما يظهر بعد اقسام اقسام التقدم والتاخر زيادة
ظهور وانكشاف اذ لكل منهما نوع تقدم على الاخر فان للقوة تقدما على الفعل في الزمانيات
بالزمان وبالطبع وللفعل تقدما عليها مطلقا بالشرف والكمال وبالذات الحقيقة كما
ستعرف الكيفية في جميع ذلك فصل في القوة والفعل والقدرة واثبات المادة لكل
متكون يريد ان يذكر في هذا الفصل والمعاني لفظ القوة من الامور التي يطلق عليها
هذه اللفظة بالاشتراك والحقيقة والمجاز والانتقالات الواقعة من بعضها الى البعض في
اطلاقها ثم سيبين ان القدرة التي هي ضرب من القوة باحد المعاني ليس من شرطها ان لا تكون
الا فيما شانه ان يفعل تارة ولا يفعل اخري بل الذي بمشيته يفعل دايما ولكن لا يتغير مشيته

فعله وارادته حري بان يسمى قادرا اذا كانت ارادته سببا لفعله سواء كانت عين ذاته او زايدا
عليه بل هو احري والتوبان يسمى قادرا مختارا ممن لم يغير اختياره لان اختيار وجود الفعل من
الذي يختار لا لذاته بل الداع الخارجي كما هو مذهب بعض المتكلمين او لا الداع اصلا بل على
وجه الجزاف كما راه اخرون اعني الاشاعرة وذلك على وجه الطرد للعدم بالكليه لا في وقت
خاص بعد وقت ثم بين ان القوى التي هي مبادي الحركات والافعال منها ما هي تامة الفعل
ومنها ما هي غيرها فالقوي الفعليه اذا كانت مقرونة بالتخيل كما هو في الحيوان او بالنطق
كما في الانسان كانت غير تامة القدرة يحتاج الى انضمام داع او صارف خارجيين حتى
يتم في فعلنا ولهذا يتعلق بكلا الطرفين فيصدر قوة واحدة الحركة والسكون قد يدرك بقوة
واحدة الانسان واللاانسان ويتوهم بوهم واحد اللذة والالم ويقع من مبدا واحد الشهوة
والغضب وكذلك القوي هي مبادي الانفعالات قد يكون تامة وقد يكون ناقصه
وقد يكون قريبة وقد يكون بعيدة وكلما كانت القوة انقص وابعد كان المقوي بها عليه
اكثر وابعد القوي الانفعاليه هي الهيولى الاولي ولذلك يقوي على اشياء لا نهاية لها
كما ان الباري تعالى يفعل اشياء غير متناهية ثم يذكر ان من القوي الفعليه والانفعاليه
ما يحصل بالطبع ومنها ما يحصل بالعادة ومنها ما يحصل بالصناعة ومنها ما يحصل بالاتفاق
ويذكر الفرق بين هذه الاصناف ويبطل مذهب من يري من المتكلمين وفقا لطايفة من
الاقدمين ان القوة لا يكون الا مع الفعل ويفسد رايهم ويبرهن على فساد قولهم ثم يبين ان
على القوة على الشي اي امكان وجوده بعد ما لم يكن لا يمكن ان يكون جوهرا قايما بذاته
بل يجب ان يكون قايما بموضوع له تعلق ما بذلك الموضوع بوجه من الوجوه اعم من تعلق العرض
بموضوعه او الصورة بمادتها او المركب بجزئه او النفس ببدنه ويفصل القول في
ذلك ثم يرجع ويقول قولا مجملا ان كل حادث بعد ما لم يكن لا بد ان تسبقه مادة
ويبرهن عليه ثم ينعطف الى ابطال مذهب من يري ان القوة على الاطلاق متقدمة على
كما ذهبت اليه طايفة من عامة القدماء وما يلزم ذلك من جعل المبدا الاول شيئا ناقصا

حسيا كالظلمة او الهنا او شئ لا يتناهى قال ان لفظ القوة وما يرادفها قد وضعت
اول شئ المعنى الموجود اه ان مفهوم لفظ القوة يقال بالاشتراك الاسمي على امور كثيرة قد يقع
نقول فيها كثرة ولكن وضعت اول ما وضعت للمعنى الموجود في الحيوان الذي به يمكنه
ان يكون مصدر الافعال شاقة من باب الحركات والتحركات ليست باكثرية الوجود عن نوعه
سواء كانت بحسب الكمية او بحسب الكيفية ويسمى ضد هذا المعنى الضعف وكانه زيادة
وشدة في المعنى الذي هو القدرة التي هي احد الكيفيات النفسانية والملكات الحيوانية
المقسرة يكون الحيوان اذا شاء فعل واذا لم يشا لم يفعل وضدها العجز بل يقول ان
للقوة بالمعنى الاول مبدا ولازما اما المبدا فهو القدرة التي للحيوان واما اللازم فهو
ان لا ينفعل لاجله وبسببه الشئ بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذي لا ينفعل لاجله الشئ
بسهولة فجعلت القوة للمعنى الذي لا ينفعل لاجله وبسببه الشئ بسهولة فان المزاول
الحركات الكثيرة ومباشر الافعال الشاقة ان يطرا له انفعال ويلحقه ضعف ووهن فصار
انفعاله ولا لم العارض له منها مما يصده عن تمام فعله فلا جرم صار اللاانفعال دليلا
على الشدة والانفعال الظاهر المحسوس دليلا على الضعف انفعاله والالم العارض له منها
مما واذا ثبت ذلك فنقول ان الجمهور يعلوا اسم القوة الى ذلك المبدا فسموا القدرة
والى ذلك اللازم فسموا الانفعال قوة ثم نقول ان القوة بهذا المعنى لها وصف عام كالجنس
لها ولها لازم ايضا واما الذي كالجنس فكونها صفة مؤثرة في الغير واما اللازم فهو الامكان
لان القادر لما صح منه ان يفعل وصح منه ان لا يفعل كان صدور الفعل كلا صدوره
عنه في محل الامكان الوقوعي لازما لوجوده واذا ثبت ذلك فاعلم ان الفلاسفة نقلوا اسم
القوة تارة الى ذلك الجنس فاطلقوا لفظة القوة على كل صفة او حال في شئ مؤثر في الغير
من حيث كما بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية هو غير سواء كانت جوهرا
او عرضا وكانت معها ارادة او لم يكن حتى انهم سموا الحرارة قوة من حيث ان لها اثرا
في غيرها وكذا الطبيعة الجوهرية اذا حركت ذاتها بالحركات الطبيعية او غيرها بالحركات القسرية

او النفس

او النفس اذا عالجت نفسها في الامراض النفسانية او غير شخصها في الامراض البدنية يسمى كلها قوة
لان كلا منها مبدا التغير منه في اخر من حيث هو اخر حتى اذا كان مبدا التغير منه في نفسه
كما في بعض هذه الامثلة لم يكن ذلك لانه هو ونفسه شئ واحد بالذات بل لانه ونفسه
شيئان مختلفان بوجه من الوجوه المكثرة للذات من اختلاف الحيثيات التقييدية
ولا يكفي هيهنا اختلاف الحيثيات التعليلية فالنفس مثلا اذا صارت مبدا المعالجة نفسها
فمن حيث لها ملكة العلاج اعني الصورة العلمية الراسخة معالجة ومن حيث لها قوة القبول والانفعال
مستعجلة فليست من حيث هي امر قابل للعلاج مبدا له بل من حيث هي غيره فكان هيهنا — مستعجلة
شيئين معترفين في جزئين لها شئ له قوة ان يفعل وشئ له قوة ان ينفعل وكذلك المتحرك
بطبعه شيئان صورة ومادة فهو المحرك بصورته والمتحرك بمادته وتارة نقلوا اسمها الى
ذلك اللازم وهو الامكان فيقولون للثوب الابيض انه بالقوة اسود اي يمكن ان يصير اسود
وذلك لانهم اي الفلاسفة حيث وجدوا الشئ الذي له القوة بالمعنى المشهورة الاعم سواء
كانت قدرة او شدة في قوة او عرضا او طبيعة او صورة او نفسا ثم تارة فاعلة لشئ او منفعلة
عن شئ ليس من شرطها ان يكون بالفعل مبدا فعل بل لها من حيث هي قوة على الاطلاق امكان
ان يفعل وان لا يفعل ان كانت قوة على الفعل وامكان ان ينفعل وان لا ينفعل ان كانت قوة
على الانفعال نقلوا اسم القوة الى الامكان فسموا الشئ الذي وجوده في حد الامكان بحسب
الواقع موجودا بالقوة وهو المعدوم المترقب وجوده وهذا الامكان ليس صفة له
لانه غير موجود بعد بل لمتعلقه فسموا امكان قبول القابل وانفعاله قوة انفعالية
وسموا حصول ذلك المترقب ووجوده فعلا وان لم يكن فعلا مقابلا للانفعال
بل الاعم منهما القابل للقوة بمعنى الامكان مثل تحرك وتشكل وتسود وانقطاع وانكسار
ونسبة الفعل بهذا المعنى الى القوة بهذا المعنى نسبة التمام الى النقص فانه لما كان الموضوع
الاول لاسم القوة فعلا بالحقيقة فمنها لما سموا الامكان بالقوة سموا الامر الذي يتعلق — فهما سموا
به الامكان وهو الحصول والوجود بالفعل لان قياس ذلك الذي سموه اولا فعلا الى ما

يسمونه الان قوة كقياس المسمى الان الى المسمى قديما قوة فبهذه النسبة سموا الحصول فعلا سواء
كان فعلا او انفعالا او غيرهما فهذه الامكان هو القوة الاستعدادية ولا يكون الا لما
فيه نقصان فى القابلية او الفاعلية فالفاعل قد يكون ناقص الفاعلية يحتاج فى فاعليته
الى ملكة او عادة او آلة كما ان القابل قد يكون ناقصا فى القابلية بعيد الاستعداد للقبول
سيفتقر الى لواحق يصير بها قابلا بالفعل ودبما واعلم ان هذا الامكان يشارك الامكان
الذاتى الحاصل فى المبدع والكاين والمفارق والمادي فى ان كلا منهما عبارة عن لا ضرورة
الوجود والعدم ويفارقه فى ان ذلك بحسب المهية الماخوذة وبنفسها من حيث
هي هي ومنشاؤه نفس تلك المهيه وهذا حال الشي الموجود الشخص بحسب كيفية الاستعدادية
التى بها يتفاوت قربه وبعده الى حصول كماله الوجودي فللامكان بهذا المعنى حظ
من الوجود كاعدام بعض للملكات التى من شان الموضوع ان يتصف بها ولا يلزم ان يكون
اطلاق الامكان على الذاتى والاستعدادي بمجرد الاشتراك كما ظن حتى يلزم ان لا يتم
البرهان الدال على ان كل حادث له مادة حاملة وجوده على ما زعمه صاحب حكمة
الاشراق ومتابعوه فان الامكان المذكور فى الترديد الواقع فى ذلك البرهان من ان
الحادث قبل وجوده اما ممكن او ممتنع او واجب ليس الا بالمعنى القسيم للوجوب
والامكان لكن بعد التفتيش يلزم ان يكون مصداقه ومطابقه امرا وجوديا لما يلحقه
من المخصصات المكانيه والزمانية والاحوال الشخصية هذا ومما يناسب اطلاق
القوة على المعنى ان المهندسين وهم الباحثون عن احوال الكميات القارة من الخط
والسطح والجسم المقداري لما وجدوا بعض الخطوط المستقيمة من شانه ان يكون له
مربع مخصوص على مساحة معينة وبعضها ليس من شانه ذلك المربع جعلوا ذلك المربع
قوة ذلك الخط بمعنى المقوي عليه كانه امر ممكن له بالقوة سيما عند من اعتقد ان حدوث
المربع انما يكون بحركة احد اضلاعه على مثل ذلك الضلع ثم انك اذا عرفت القوة باي
معنى كانت عرفت القوي بذلك المعنى وعرفت ما يقابله وغيره فغير القوي اما الضعيف

والامتناع (hand margin note beside the line «الحادث قبل وجوده …»)

واما العاجز واما سهل الانفعال واما الضروري واما غير المؤثر واما الخط الذي لا يكون
ضلعا لمقدار سطحي مربع مفروض فاما القوة بمعنى الامكان فقد سلف ذكر احكامه صح
فيما مضى واما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو النوع الثالث من الكيفية وقد مضى بيانه
واما القوة بمعنى الشدة فعندنا كماليه فى نفس الوجود على الاطلاق او فى وجود الكيفية
كما عند اتباع المشائين واما القوة بمعنى الصفة المؤثرة فى الغير فلا ينحصر فى مقوله بل لها
انواع مختلفة من الجواهر والاعراض وسيتكلم الشيخ فى بيان اقسامها واما القوة بمعنى القدرة
فالمشهور انها من الكيفيات النفسانية المختصة بذوات الانفس الشاملة لجميع افراد الحيوان
بما هي حيوان بالقياس الى بعض الافعال الصادرة منها وهي كذلك ان اريد بها الحالة الامكانية
التى يصح بحسبها صدور الفعل ولا صدوره بحسب الواقع وهي بهذا المعنى لا توجد فى البارى
جل ذكره وضرب من ملائكته وهم المفارقون عن المادة الجسمية بالكلية وهي بالمعنى الذى
يصح اطلاقه عليه وعلى غيره هو كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل سواء
شاء ففعل او لم يشاء فلم يفعل سواء كانت المشيئة دايما ام لا وسواء كانت عين الفاعل
او زايدة عليه فيكون مرجعها الى نحو من الوجود اعم من ان يكون ممكنا او واجبا جوهرا
او عرضا وكل من المعنيين بل الثانى الذي هو الاعم من القوة بمعنى الصفة المؤثرة فى
الغير بما هو والمراد بالصفة هيهنا الوصف العنواني سواء كان عينا للشيء او جزءا له
او صفة زايدة عليه والشيخ بصدد بيان هذا النوع من العنواني سواء كان القوة
بالذي هو القدرة مطلقا وتحقيق معناه ونحن قبل الشروع فى توضيح ما هو بصدده
من بيان القدرة نتكلم فى معنى القوة بالمعنى الاعم ثم فى اقسامها فنقول القوة مبداء
التغير من اخر فى اخر من حيث انه اخر وانما وجب ان يكون من اخر فى اخر لان الشيء
الواحد لو فعل فى نفسه اثرا لكان ذلك الواحد قابلا وفاعلا وذلك ممتنع وايضا لا شبهة
فى ان الشيء ممتنع ان يكون مبداء التغير نفسه لانه لو كان مبدا الثبوت صفة فى نفسه
لدامت تلك الصفة ما دام هو موجودا ومتى كان كذلك لم يكن متغيرا فى تلك الصفة

نوع اثنا فرص (hand margin note beside the line «او عرضا وكل من المعنيين …»)

فعلمنا ان مبدا تغيره لابد وان يكون غيره واما تقسيمها فهو ان نقول القوة اما ان
يصدر عنها فعل واحد او افعال مختلفة وكلا القسمين يقعان على قسمين واخرين
فانه اما ان يكون لها بذلك الفعل شعور او لا فتحصل من هذا التقسيم امور اربعة
الاول القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير ان يكون لها به شعور وذلك على
قسمين فانها اما ان يكون صورة مقومة واما ان يكون عرضا فان كانت صورة مقومة
فاما ان يكون في الاجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية والمائية واما ان يكون
في الاجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبردة اللتي
للافيون والمسخنة التي في الفرفيون واما ان يكون عرضا فذلك مثل الحرارة والبرودة
القسم الثاني القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة من غير ان يكون لها شعور بها فذلك
هو القوة النباتية القسم الثالث القوة التي يصدر عنها فعل واحد على نهج واحد
مع الشعور بذلك الفعل وذلك هو النفس الفلكية سواء كانت في الفلك او في الكوكب
القسم الرابع القوة التي يصدر عنها افعال مختلفة مع الشعور بتلك الافعال وذلك
هي القوة النفسانية الموجودة في الحيوانات الارضية فهذه ذكر اقسام القوة
وحدودها وموضوعاتها واعلم ان الصورة النوعيه قد يطلق على طبايع البسائط
كما يطلق الطبيعة ايضا على الطبايع على كل صورة نوعيه وكذا يطلق الصورة على النفس ايضا
والكل صحيح كل منها باعتبار ويظهر مما ذكرنا ان القوة ليست مقولة على ما تحتها
قول الجنس لان بعضها صور جوهرية وبعضها الاعراض من باب الكيف ولا يمكن ان
يكون اقسام الصور الجوهرية والاعراض الكيفيه مندرجة تحت جنس واحد
وانما هي من اقسام الموجود بما هو موجود ولنرجع الى المتن قال وقد يشكل
من هذه الجملة امر القوة التي بمعنى القدرة فانها يظن انها لا يكون موجودا اه اعلم
ان جماعة من المتكلمين ومن يحذو حذوهم يريدون ان ينظروا في العقليات نظرهم
في السمعيات والالهيات نظرهم في الجسميات ولم يتعدوا طورهم عن طور الافهام العامية

والمدرك الجمهورية ثم لما سمعوا ان الباري جل ذكره عالم قادر مريد ولم يعلموا من هذه الصفات
الا ما شاهدوه من نفوسهم ونفوس بعض الحيوانات ولم يعلموا من العلم الا صفة عارضة
ومن القدرة الا كيفية بها يتمكن الحيوان من الفعل والترك ولا يكفي تلك الصفة في
صدور احد الطرفين ما لم ينضم اليها شيء اخر من مرجح او داع او قاسر او قاهر فهي بالقوة
والامكان اشبه منها بالفعل والحصول فالذي يفعل دايما ولا يتغير فعله ولا يسمونه
قادرا وان كانت فاعليته بعلم وشعور كما ان الوجود الذي لا تغيب ذاته عن ذاته لا يسمونه
عالما اذ العلم عندهم اضافة بين شيئين يسمى بها احدهما عالما والاخر معلوما ولو الشيخ
اراد ان ينقض مذهبهم المنبعث من محمولات الالفاظ ومن دراك المحسوسات
من طبيعتهم اما الاول فانهم لما راوا قدرة الانسان الذي هو اكمل الحيوانات متحققة
بانه يريد شيئا كالحركة فيفعله ثم يريد ضده كالسكون فيفعله او لا يريد فيتركه
ظنوا ان كل قادر كذلك فمنعوا وجود قادر يفعل دايما او ترك دايما وهذا القياس
باطل فان مناط القدرة في الانسان ليس بان يفعل بعض الاوقات او دايما بل بازاء
حالة يجوز ان يفعل بها ما يريده سواء اراد ففعل او لم يرد فلم يفعل وسواء اراد
دايما ففعل دايما او لا فمن فعل شيئا دايما بارادة دايمة فكان قادرا عليه لا محالة واما الثاني
فانهم لما وجدوا انهم يقولون في تفسير القادر انه اذا شاء فعل وان لم يشاء لم يفعل
توهموا منه انه لا بد في تحقق هذه القضية ان يكون القادر هو الذي يفعل تارة ولا
يفعل اخرى وهذا ايضا فاسد اذ لا دلالة لهذا اللفظ على ما توهموه فان يفعل دايما
فقط ان كان يفعل من غير ان يشاء ويريد فصدوره انه ليس بقادر فلا قدرة له ولا قوة
له ولا قوة بهذا المعنى وانما له قوة بنوع اخر كطبع او قسر او تسخير او غير ذلك وان
كان مبدا فعله شعور وارادة سواء كان تخيليا او وهميا او عقليا عقلا زايدا
على الذات او عقلا هو نفس ذات الفاعل بما هو فاعل وسواء كان العلم والارادة
دايما غير متغيرة واما اتفاقيا او لزوميا مستحيل الانفكاك والتغير فانه في جميع

هذه الاقسام قادر يفعل بقدرة وارادة بالضرورة ويكون القضيه بعني قولنا
اذا شاء فعل وانه ان لم يشا لم يفعل فان كلتي هاتين القضيتين الداخلتين
في تفسير القدرة وتحديدها شرطيتان والشرطية لا يتعلق صدقها وصحتها
بان يكون شطراها صادقين ولا ايضا ان يكون احدهما صادقا فانه يصح ان يكون
كل الجزئين كاذبين كقولنا لو كان الانسان طيارا لكان يتحرك في الجو وقولنا لو لم
يكن الانسان حيوانا لم يكن دراكا وكقولك لو اراد الباري الظلم لفعل ولو لم يرد
ايجاد العالم لم يفعل فالمقدم والتالي جميعا في هذه القضايا الاربع كاذبان
ويصح ايضا ان يكون المقدم كاذبا والتالي صادقا مع صحة الشرطيه كما يقال
لو كان الانسان طايرا لكان حيوانا وليس ايضا يتوقف صدق القول الشرطي هناك
استثناء وصدق حملي فاذن ليس من صدق قولنا ان شاء فعل انه شاء حتى يقع
هذه القضيه ولا ايضا يلزم من صدق قولنا ان لم يشا لم يفعل انه لم يشا
فصحت بهذه القضية القدرة وان خلت عن الاستثناء لعين المقدم فيهما فكذب
المقدم في احديهما لا يوجب كذبها فليس اذا كذب قولنا انه لا يشاء كما عند الفلاسفة
لزم كذب قولنا واذا لم يشا لم يفعل لما علمت فاذن كان لا ينبغي ان يقع التنازع بين
الفلاسفة والمتاخرين في اثبات قدرة الله تعالى لانهما جميعا متفقين في تحقق
هذا القول الشرطي الواقع في تحديد فكون المقدم في احدى القضيتين صادقا
متحققا بل واجب الصدق الحصول وفي الاخرى كاذبا غير متحقق بل ممتنع التحقق
في حقه تعالى عند الفلاسفة وعند المتكلمين بالعكس من ذلك صدقا وكذبا
تنازع في شي خارج عن حد القدرة ومعناها فذلك نزاع في قدم العالم وحدوثه
بناء على افهام الجمهور وان كان الثالث عندنا امرا سنقف عليه وهو ثبوت
الارادة القديمة الازلية مع حدوث العالم وتجدد حدوثه ونوره على مجرى وفق
قوانين الحكمة واراد الحكماء الالهيين وليس هنا موضع بيانه وبالجملة القدرة انما

تحصل تعلق بالمشية لكن مشية الاول نعم يستحيل ان يكون بالامكان اذ ليس هناك حيثية
امكانيه ولا صفة زايدة ولا دواع مختلفه ولا قسر ولا قهر ولا جزاف اتفاقي بل هناك
وجوب فقط بلا امكان وفعل صرف بلا قوة وجود محض بلا بخل ولا تغير فالقدرة
هناك تامة كاملة لا يتعلق بامر خارج من انبعاث داعيه او شوق او زوال مانع او
حصور معاون او صلوح وقت او حصول قابل وهي بخلاف القدرة فينا فانها
نفس القوة بمعنى الامكان فان القادر منا يحتاج في قدرته لتساوي طرفي الفعل
والترك اليها الى امر زايد على ذات القادر وقدرته يتعلق به ارادته الموجبة القدرته
من الدواعي والاسباب المختلفة والاعراض الملاحقه وذلك مثل الآله كحاجة الكاتب
في اختيار كتابته الى العلم والنجار في ارادة نجره الى المنحت والقابل كحاجتهما الى
القرطاس والخشب والمعاون كحاجة النشار الى وجود متشارك اخر يتم بهما ارادة
الفعل الذي هو النشر او صلوح الوقت كحاجة متخذ الاديم الى وقت الصيف او وجود
مقبض كحاجة مريد الاكل او الجماع الى شهوة البطن او الفرج او زوال المانع كحاجة مريد
الحركة في الحبس الى زوال القيد وما يجري مجرى هذه الدواعي لا سباب الاسباب
فمن لم يعرف قدرة الله على ذلك التوبير وقد وقع في التشبيه والتجسيم تعم عما يقول
المجسمه والمعطلة علوا كبيرا فان قلت فما تقول في القدرة مرادا فر يكون الفاعل بحيث
يصح منه الفعل ومقابله جميعا والباري جل اسمه لا يصح منه حصول الطرفين فكيف
يجوز اطلاق القادر بهذا المعنى عليه نعم قلنا هذه الصحة والامكان بالنظر الى نفس صفة
القدرة لا ينافي الوجوب بالنظر صفة الارادة والعلم الداعين الى ايجاد العالم وان
كانت صفاته تعالى كلها متحدة في الوجود كما ان نسبة الامكان الى الوجوب نسبة النقص
الى الكمال ونسبة الشي الى تاكدة وكذلك نسبة بعض الصفات الى البعض ضمنها به
القدرة لصدور الموجودات مبدائية بالامكان ومبدئيه العلم والارادة بالوجوب
ولا منافات بينهما فاعلم ذلك فانه فانه دقيق غامض قال وهذه القوي التي هي

مبادي الحركات والافعال بعضها قوي يقارن النطق والتخيل فانه يكاد اه يريد تقسيم
القوة الفاعليه التي هي اعم من القدره الى التامه والناقصة وكذا القوة الانفعاليه
اليهما لظهوران القدرة فينا وفي كثير من ذوات القدرة ناقصه في الفاعليه وتاثير بان
يقال ان هذه القوي التي هي في علمنا هنا مبادي للحركات والافاعيل التي هي ايضا
من باب الحركات والاستحالات بعضها قوى يقارن النطق والتخيل بعضها ليس كذلك
والمراد بالنطق الادراك العقلي الحاصل بالفكر او بغيره على نحو التحدد والحدوث
وبالتخيل ايضا الادراك الجزئي الباطني الحادث عقيب الاحساس والاختزان وهذان
وهذان الادراكان لا يوجدان في المبادي العاليه اذ لا تغير في ذاتها ولا في ادراكاتها
ولا فعلها وادراكاتها لا يتعلق بالشي وضده وكذا فعلها على سنة واحدة فمبادي
ادراكاتها كمبادي افعالها لا يتعلق بالطرفين وذلك بخلاف قوانا الفعليه والادراكية
فنحن نعلم بقوة واحدة عقلية الانسان واللاانسان ويدرك بوهم واحد ام اللذة
والالم ويفعل بقدرة واحدة الحركة والسكون فظهران قوانا الفعليه وكذا الادراكيه
ليست تامة بل كلها مبادي ناقصه ليس شي منها كالمبادي العالية ولا يبعد ان يكون
في الجواهر المفارقة مبدا الفعل ومبدا الادراك كلاهما قوة قوة واحدة كالواجب
جل ذكره حيث ان علمه وقدرته شي واحد وكذلك معلوماته بما هي معلوماته
بعينها مقدوراته وبالعكس كما سيجي تحقيقه وذلك غير متصور في النفوس الحيوانيه
الارضية حيث ان مبدا فعلها غير مبدا ادراكها لكن مع ذلك مبدا فعلها مجانس
مبدا ادراكها ولهذا قال والتي اي قوي الفعليه التي تقارن النطق والتخيل مجانس
النطق والتخيل فان الارادة والقدرة النطقتين من جنس الادراك النطقي فالتابع
للاعتقاد العقلي الارادة عقليه يتم بها قدره عقليه يترتب عليها ما يناسبهما من
الافعال كفعل الخيرات والعبادات العقلية ووضع الشرايع والنواميس الالهيه و
تدبير المملكة والسياسات الدينيه والارادة التخيليه من جنس التخيل والاعتقاد الوهمي

وهي كالشهوة والغضب التابعين للاعتقاد الوهمي والذي يترتب من الافعال ما يناسبهما
كقضاء الشهوات للبطن والفرج وفعل الانتقام والظفر على العدو وبالجملة اذا صدر
عن الانسان او غيره من الحيوان فعل بالقدرة فلا بد هيهنا اولا من تصور ذلك الفعل
تصورا من جنسه ومن تصديق واعتقاد عقلي او وهمي ثم ما ينبعث عن احدهما من
ارادة او شوق حيواني ثم مع ذلك لا بد من زيادة تاكد واجماع فان كلا من الارادة و
الشوق الحيواني قابلان للشدة والضعف ولا يكفي في انبعاث القدرة اصل الارادة الميله
اياها الى احد الطرفين ما لم تبلغ حد الجزم ولا الشوق الناقص اليه ما لم يشتد فاذا تمت
الارادة المتعلقة بفعل لزم صدوره من غير تخلف بالضرورة وكذا الشوق الحيواني
اشتد وقع الفعل المتعلق به اذا لم يكن مانع من خارج او داخل فان الانسان كالمرء الصالح
ربما يشتد شوقه الى فعل شهواني قبيح فينصرف عنه ولا يريده لوجود مانع داخلي
او صارف باطني من عقل او شرع فعلم من هذا ان الارادة الجازمة لا يمكن ان يتخلف
عنه الفعل بخلاف الشوق الشديد لا في غير الانسان او فيه مما هو حيوان فقط
فان الشوق في الحيوان بما هو حيوان رييس القوي الفعليه كما ان الوهم رييس القوي
الادراكية واما في الحيوان النطقي بما هو حيوان ناطق فرييسها بعد العقل العملي الارادة
وبعدها الشوق المتشعب الى الشهوة والغضب وبعده القدرة المباشرة للفعل وهو
تحريك العضلات وليس ان كل فعل يفعله الانسان مما يحتاج فيه الى توسط شوق
حيواني بل ذلك في افعاله الشهويه والغضبيه فتامل ما ذكرناه فان بعض المتاخرين
المشهورين بالتعميق والتحقيق وقع الخبط فظن ان الارادة لا تكون الا تاكد الشوق
نظرا الى ظاهر قول الحكماء ان الشوق معدود من مبادي الافعال الحيوانية والحق ما
حصلناه من ان الارادة والشوق متغايران كالكراهة والنفرة اذا علمت هذا فاعلم
ان هذه القوي المقارنة للنطق والتخيل اذا خلت بانفسها فهي ناقصة لشي في كونها
مبداء تغير في شي اخر غير تامة اذا صارت مقرونة اما بارادة تبعيه فاعلم ان هذه

القوي عن اعتقاد وراي عقلي تابع لتصور عقلي لطرفيه اذا كان الاعتقاد بديهيا او لفكره
عقليه اذا كان نظريا او ارادة منبعثة عن اعتقاد وهي تابع لتخيل امر شهواني او غضبي فاذا
اقترنت بها تلك ارادة الجازمة المسماه بالاجماع لا الميله فقد او اقترن بها شوق
شديد شهوي او غضبي ولم يكن هناك ارادة اخرى مخالفة له فحينئذ بصرت تامة
موجبة لتحريك الاعضا الادوية والعضلات والرباطات فكانت قبل هذا و
الاقتران والانضمام مبادي بالقوة وبالامكان وح صارت مبادي للافعال بالفعل
والوجوب وقد بين سابقا ان العلة ما لم يصير علة بالوجوب والايجاب لم تصر علة
بالفعل وكذا ما لم يصر المعلول واجبا بها لم يوجد عنها بالفعل بالفعل مهما دامت الارادة
وما يجري مجريها ضعيفة او معارضة مقهورة لم يوجد الفعل عن الفاعل المختار
مثال ذلك انا اذا تصورنا شيئا لذيذا عندنا ووجدنا من نفسنا طباعنا ميلا قويا
اليه فربما لا يعارضه فينا داع الى الكف عنه فراوله لا محاله وربما نعمل لروية فنجد ان
المصلحة في تركه وحينئذ فيحدث فينا ميلا مخالفا للميل الاول داعيا الى الخلاف وربما
غلب علينا هذا الميل الاخر فكففنا النفس عنه بقاء الميل بحاله من غير تبدل كالمحتمي
المكلف المشوق في عما يشتهيه جدا مع بقاء الاشتهاء وكالزاهد المغلوب للشهوة
في اللذات المحرمة وربما غلب الميل الاول فترتب عليه الفعل مع علمه بما يعطيه الروية
من المصلحة في كف النفس عنه كالمفهوم الذي يغلبه الحرص فياكل وبالجملة فعلنا
ميلان متغايران نوعا والفعل قد يترتب على كل منهما دون الاخر سواء وجدا ولم
يوجدا اصلا كالاكل لما لا يشتهيه ولا ينفر عنه بان لا يكون لذيذا ولا بشعا المنافية
المصلحة وكالاكل لما تنفر عنه من الدواء البشع المصلحة كالفعل منهما يترتب
على الميل الاول دون الميل المخالف وجدا ولم يوجد وكالاكل لشهوته من دون
ملاحظة ولكن كانت مغلوبة كما مر من مثال المفهوم فالفعل على الميل الحيواني
دون الارادة النفسانية ثم لا شك ان ترتب الفعل على احدهما مع تحقق لا يتصور مع

تساويهما بل انما يكون للغالب فايهما غلب على الشخص اطاعته القوة المحركة فما دام
متساويان وقع الاحتياج الى الترجيح باعمال الروية غيرها فتحقق فتبين من جميع ما ذكر
ان هذا القوي العبد المقارنة المنطق والخيال ليست في انفسها ولا بانفرادها تامة
التاثير ولا يجب من وجودها وحضور منفعلها كالبدن ونحوه ووقوعه منها بالنسبة
التي ان يتحقق وجود الاثر منها والحال انها هي بعد قوة محضة لا قدرة بالفعل ولو كان
شيء من هذه القوي الفعلية بانفراده مما يجب عنه اذا فعلت فيه فعلت فيه الفعل
لكان ما دام وجودها لجميع ما له ان يفعله وفاعلا للمتضادين وما بينهما من المتوسطات
والتالي بقسميه باطل فكذا المقدم فثبت انها انما اذا كانت فاعله بالفعل اذا صادت
كما قلنا من انضمام الارادة الجازمة او الشوق الغالب قال واما القوى التي في غيره
ذوات النطق والتخيل فانها اذا لاقت القوة المنفعلة اذ ليس هناك ارادة واختيار
منتظرة لما ذكر القوي الفعالة المقارنة الادراك التجربي واحكامها من انها غير
تامة الفاعلية ولا واجبة الفعل والصدور وانها لا يجب من حضورها وحضور
منفعلها وحصول النسبة التي بها يفعل حين يفعل فيه بينهما والا لفعلت الاضداد
والمتوسطات بينهما بالفعل وهو محال بل اذا انضمت اليها الارادة الجازمة وما
يجري مجريها وغير ذلك من الاحكام شرع في القوي الفعالة الغير المقارنة للادراك
الحيواني واحوالها فمن جملة احوالها انها اذا صادف المادة القابلة والقوة المنفعلة
يجب عندها الفعل اذ ليس هناك حالة منتظرة من ارادة او شوق ولا قسرا ما
الاول فلان الكلام فيما لا ارادة فيه واما الثاني فلان المفروض ان المادة المهيات
حاضرة فان كان هناك امر ينتظر فيكون طبعا منتظرا فحينئذ لم يكن ما فرضناه
مبدا مبدا بل المبدا بالحقيقة ذلك الطبع المنتظر فقط والمجموع المركب منه
ما حصل اولا ويكون الثاني على هذا التقدير جزء المبدا هو الفاعل بالحقيقة الذي
وجب صدور الفعل عند تحققه ويكون حينئذ نظير الارادة الجازمة المنتظرة في

ان كلا منهما جزء لما هو المبدا الفعل والذي حصل من قبل وهو الجزء مبدا بالقوة لكن
الفرق بين الارادة المنتظرة والطبع المنتظر معلوم لان احدهما جوهر والاخر عرض واحدهما
تابع للعلم وادراك دون الاخر وقابل للشدة والضعف دون قال والقوة الانفعالية
ايضا التي يجب اذا لاقت الفاعل ان يحدث الانفعال في هذه الاشياء لما ذكر اذ ذكر احوال
القوى الفعلية بقسميها شرع في احوال القوي الانفعالية وهي ايضا منها تامة ومنها ناقصة
والتامة هي التي اذا صادفتها القوة الفاعلية يحدث فيها الانفعال بالفعل والناقصة
ما لا يكون كذلك وهي التي يحتاج الى قوة فاعلة اخرى قبل هذا الفاعل حتى يتهيا بالفعل
لحدوث هذا الانفعال فهي في كونها قوة انفعالية يكون بالقوة لا بالفعل لانها بعيدة
الانفعال والاولى قريبه فاذن القوة الانفعالية كالقوة الفعلية قد يكون تامة وقد
يكون قريبة وقد يكون بعيدة وقد يكون بالفعل وقد يكون بالقوة مثال البعيدة
الناقصة القوة التي للمني بالقياس الى قبول الرجلية ومثال القريبه قوتها للجنينة
والقوة الصبي لان تصير رجلا فالمني والجنين والصبي في كل منها قوة ان يصير رجلا
لكن القوة التي في يحتاج قبل ان تنفعل فيه القوة الفعلية المحركة الى الرجلية من قوي
فعلية متتالية هي محركات للمادة المنوية بعضها الى الجنينية وبعضها الى الصبوية
والتي في الجنين يحتاج بعض تلك القوي السابقة واما التي في الصبي المراهق
فلا يحتاج الى فاعل اخر غير فاعل الرجلية وبالحقيقة هذه القوة هي القوة الانفعالية
لان يصير الشيء رجلا بالفعل والتي قبلها هي قوة القوة وامكان الامكان فان الامكان
ايضا قد يكون حاصلا للشيء بالفعل والوجوب وقد يكون له بالقوة والامكان فالمني
مثلا ليس يمكن له بالفعل ان يصير انسانا بل ذلك يمكن له بالامكان وقد لا يكون بالفعل
ولا بالامكان كالحجر والشجر والبقر فان كلا منها فيه امتناع ان يصير انسانا لا امكان
ولا امكان واعلم ان جهة القوة الانفعالية تخالف جهة القوة الفعلية فان
جهة القوة الفعلية هي الوجود والتحصيل وجهة القوة الانفعالية هي العدم والابهام

كام

لا كل عدم شيء لشيء من شانه ان يوجد له فكل ما فيه قوة امر فلا بد فيه تركيب من امرين
يكون باحدهما بالفعل وبالاخر بالقوة وكل مركب ينتهي الى بسيط ولاستحالة التسلسل لا بد
في الوجود من امر يكون فعليته عين قوته فيكون فيه قوة جميع الاشياء لا بد في الوجود
من امر بسيط يكون محض الوجود بلا عدم والفعل بلا قوة وبذلك يثبت وجود الهيولى
الاولى ووجود المبدا الاول فهي وهما في حاشيتي الوجود المطلق فالاول فاعل فلكل
لكونه في كل شيء بالفعل وله كل شيء بل هو كل الاشياء بالفعل والهيولى قابله للكل
لانها في ذاتها فاقده الكل ولها امكان الكل فبحسب ما يحصل لها من فعليه صورة يصدها
عن قبول صورة غيرها وبحسب ما في تلك الصورة من العدم والنقص يصير مبدا الاستعداد
قبول صورة اشرف واكمل منها مثلا اذا تصورت الهيولى بصورة المني فمن جهة كون
تلك الصورة امرا جماديا بالفعل تعوقها عن قبول صورة اخرى من الصور الجمادية و
غيرها ومن جهة كونها ناقصة الجمادية غير قوية الوجود تصغير معدة لها لقبول صورة
اخرى فوقها وهكذا الى ان يبلغ في الكمال الى قبول صورة العقل الفعال وهذا باب عظيم
في الحكمة والمعرفة يحتاج الى خوض شديد وتعمق تام مع ذهن ثاقب وقريحة لطيفه و
الجمهور في غفلة عريضة من دركه والحاصل ان الشيء كلما كان اشد وجودا واقوى
وتحصلا كان اكثر فعلا واقل انفعالا وكلما كان واضعف وجودا وانقص تحصلا
كان اكثر انفعالا واقل فعلا فالباري سبحانه لما كان في غاية كمال الوجود وشدة
الحصول كان فاعلا للكل وكانت قوته وراء ما لا يتناهى بما لا يتناهى والهيولى
الاولى لما كانت محض القوة وكانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الابهام لعريها عن
كافة الصور والفعليات كانت فيه قوة جميع الاشياء لست اقول استعدادها
هو القوة القريبه لشيء مخصوص ولا يكون الا بسبب صورة خاصة فلا استعداد
للهيولى في ذاتها الا لصورة ما على الاطلاق وانما يستعد لشيء خاص لاجل لحوق
صفة خاصة بها فهي في ذاتها محض القوة لكل شيء ومحض الاستعداد لشيء ما مطلقا

ولذلك من شاء يقبل كل شيء ولهذا يعوق البعض لها عن بعض وانت قد علمت فيما
سبق من كلام الشيخ ان الاستعداد الهيولى فصل جنسها وهو الجوهرية التي
مرجعها الى مطلق الوجود مع قيد سلبي واعتراض شيخ الاشراقيين بان الهيولى
اذا كانت مثل هذه الزاجر من كونها محض الوجود مسلوبا عنه الزوايد كان
واجب الوجود لانه عندهم وجود محض مسلوب عنه الزوايد ساقط لان الفرق بين
القولين كما الفرق بين السماء والارض فيكون الهيولى وجودا على الاطلاق معناه
انها الغاية القصوى لا يكون شيئا مخصوصا ولا يحمل عليها شيء الا مطلق الوجود
العام الشامل لجميع الاشياء حتى الاعدام والملكات والقوى والاستعدادات
في لاجل انها قوة محض يصدق على الوجود المطلق في لهذا المعنى ليست از يد
من مطلق الوجود والا لكانت لاحقه بالعدم المحض واما الواجب فهو صرف
الوجود بمعنى انه وجود متاكد لا يشوب بامر عدمي بل جميع الحيثيات الوجودية
مأخوذ منه ففي ما ذكره خلط بين مفهوم الوجود المطلق وحقيقته الاصليه
فاذن المادة الاولى قوة بعيدة بالنسبة الى الكمالات الصورية فيحتاج الى اقتران قوى
فاعلية متعددة بعضها قبل بعض لتتصور بصورة كماليه كالجمادية والنباتية
والحيوانيه وكلما كانت الصورة الكمالية اتم والى الغاية الاخيرة التي ليست فوقها
غاية اخرى اقرب كانت القوى الفعالة في المادة الاولى التي هي قبل القوة الفاعلة
لتلك الصورة اكثر وكلما كانت ابعد من الغاية الاخيرة واقرب الى الهيولى كانت
هي اقل وكذا الحكم في المواد الصورية الثانوية كالمني بالنسبة الى ما بعدها من الصور
في القرب والبعد وفي كثرة السوابق ومن القوى العمالة وقلتها واعلم ان القوى الفعليه
بعضها طبايع جوهرية وبعضها صنايع وعادات هي احوال عرضية صارت ملكة
مثال الاول القوى العمالة في النطفة حتى يبلغ الى الغاية الاخيرة وفي الغذاء حتى
يصير في اخر الامر دما ثم عصبا ورباطا وعظما ثم نكسوه لحما ثم خلقا اخر ومثال

الثاني ما ذكره الشيخ من القوى العمالة في الشجرة حتى تصير مفتاحا من القوة القاطعة
والقوة الناشرة والقوة الساحجة وكالقوى العاملة في البر حتى تصير خبزا من القوة
الطاحنة والمقطعة والمرقعة والخابزة وهذه القوى الفاعلة لا يبان يكون متخالفة
الذوات ان كانت من الضرب الاول ومتخالفة الصفات ان كانت من الضرب الثاني
والتي من القبيل الاول هي طايفة من ملائكة الله العماله في الاجسام باذن الله وهي
دون الملائكة المدبرة للخلايق التي هي دون الملائكة المقربين المستغرقين في شهود
جلاله وجماله ولهذا ورد في الخبر انه وكل الله بالانسان الى الاكل والغذاء سبعة
من الاملاك وهذا اقل الى عشرة الى مائة وراء ذلك فنقول لا بد من ذلك يجذب الغذاء
الى جوار العظم واللحم لانه لا يتحرك بنفسه ومن اخر يمسكه في جوارهما ومن ثالث يخلع
عنه صورة الدم ومن رابع نكسوه صورة العظم واللحم وغيرهما ومن خامس يدفع
الفضل الزايد من حاجة الغذاء ومن سادس يلصق كلا بصاحبه العظم بالعظم و
اللحم باللحم والعرق بالعرق حتى لا تكون منفصلا ومن يرعى المقادير في الالصاق واما
القوى العاملة في البر حتى يصير خبزا فيمكن ان يكون كلها الذات واحدة مختلفة
في الصفات فان قلت فهلا فوضت تلك الافعال الى ملك واحد ولم افتقرت
الى سبعة املاك والحنطة ايضا يحتاج الى من يطحنها اولا ثم الى من يميز النخالة ويدفع
الفضله ثانيا ثم الى من يصب الماء عليها ثالثا ثم الى من يعجن رابعا ثم الى من يقطعه
كرات مدورة خامسا ثم الى من يرفعها رغفانا عريضة سادسا ثم الى من يلصقها
بالتنور سابعا فهلا كانت فعال الملائكة باطنا كاعمال الانس ظاهرا قلنا بجوهر
الملائكة مخالف خلقه الانسان لانها وحدانيه الذوات والانسان ونحوه مركب من
الاضداد والاخلاط فلا يكون لكل واحد منهم الا فعل كما في القران المجيد وما منا
الا له مقام معلوم وفي الحديث منهم سجود لا يركع ومنهم ركوع لا يرفع لا يسجد فليس
منهم تنافس وتنازع كمثال الحواس لا يفعل احدهما فعل الاخر وفي فعله بخلاف

الانسان فيما يفعله بالروية والصنعة فيفعل ببعض الالات فعل الاخر ويزاحمه فقد
يضرب غيره براسه وقد يبطش باصابع رجله بطشا ضعيفا فيزاحم به اليد وكالانسان
الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز وهذا نوع من الاعوجاج والعدول
عن مجاري سنة الله التي لا تبديل لها ولذلك ترى الانسان يطيع الله مرة و
ويعصيه اخرى لاختلاف دواعيه والملائكة مجبولون على الطاعة لا يعصون
الله بما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ومعرفة افعال الله بتوسط الملائكة بحر عظيم من
بحار المعرفة والحكمة لا يعلمه الا الراسخون في العلم والخايضون في غمرات الحكمة
انجر الكلام الى انموذج منها وليعذرنا اخوان البحث في الخروج عن طورهم اليه
تشوقا الى طور المكاشفة وتحننا الى عالم الملكوت قال والقوى بعضها
تحصل بالطباع وبعضها يحصل بالصناعة وبعضها يحصل بالعادة وبعضها
يحصل بالاتفاق اه الطباع والطبيعة قد يستعملان على سبيل الترادف لمعنى
واحد وهو مصدر الصفة الذاتيه والفعل الذاتي وح يعم الاجسام النفوس
كلها عنصرية كانت او فلكيه وهو المراد هيهنا كما سيظهر من كلامه وقد
تفرق بينهما وتستعمل الطبيعة لمعنى اخص فيراد في تعريفها قولهم على نهج واحد
من غير شعور وحينئذ يخرج عنها النفوس والافلاك ويخص ببعض الاجسام
العنصرية وربما يطلق الطبايع ايضا كالطبيعة على هذا المعنى الاخص لنقطة
بمعنى اخر لها بالبرهان وهو ان المزاول للحركة سواء كانت في الفلكيات والعنصريات
قوة جوهرية سارية في الاجسام كلها سواء كانت ذوات نفوس او لا وسواء
كانت الحركة ارادية او لا او على نهج واحد او لا وهي امر متجدد الوجود كتجدد الحركة
اللازمة له وبذلك يثبت حدوث العالم الجسماني وقد بسطنا القول
في جميع ذلك في موضعه واما ذكره الشيخ في المقالة من الفن في المنطق
ما حاصله ان قوما ظنوا ان النفس يفعل حركة الانتقال بتوسط الطبيعة

ولا ادري ان الطبيعة يستحيل محركة للاعضاء خلاف ما يوجبه ذاتها طاعة للنفس ولو
استحالت الطبيعة كذلك لما حدث اعياء عند تكليف النفس اياها غير مقتضاها
اذ الاعياء انما يكون بسبب حركة طارية على الجسم خلاف ما يقتضيه ولما تجاذب
مقتضى النفس ومقتضى الطبيعة عند الرعشة وتبين من هنا وجود قوة للانسان
هي مبداء للحركة غير ما يقتضيه المزاج بسببها يقع التجاذب في حركة الرعشة او
الاعياء فنحن قد اجبنا عنه في بعض كتبنا ورسايلنا كرسالة الحدوث ان الطبيعة
التي هي قوة من قوى النفس التي تفعل بتوسطها بعض الافاعيل والحركات المنسوبة
الى النفس هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن الحاصلة له بحسب مزاجها
وتسخير النفس للاولى تسخير ذاتي لانها قوة فيعتة عن ذاتها بل مرتبة من مراتب ذاتها
وللاخرى تسخير عرضي قسري يخدم الاولى النفس طوعا والثانية كرها وانما يقع
الاعياء والرعشة وغيرها من الافات والامراض في الاجسام ذوات النفوس التي
تحققت فيها كلتا هاتين الطبيعتين كالحيوان وغيرها فيتجاذبان لتخالف
مقتضياهما دون ما هو كالافلاك كما يشير اليه في الكتاب الالهي فقال لها وللارض
ائتيا طوعا او كرها ثم ان الطباع بل الطبيعة بهذا المعنى على اربعة اقسام لان المتحرك اما
ان يتحرك بها على نهج واحد او لا على نهج واحد وكل منهما بارادة او بغير ارادة فمبدا
الحركة على نهج واحد من غير ارادة هو الطبيعة وبالارادة هو القوة الفلكية ومبداها
لا على نهج واحد ومن غير ارادة هو القوة النباتيه وبارادة القوة الحيوانية القوى
الثلاثة الاخيرة او مباديها تسمى نفوسا ولما علمت ان مبادي الافعال قد يكون طبايع
وقد يكون بغيرها وهي اما الصنعة او العادة او الاتفاق لا غير والفرق بين الطبيعة
وهي هذه الامور معلوم والشيخ هيهنا بصدد الفرق بين العادة والصنعة لانهما
متقاربتان يشتبه احدهما بالاخرى ففرق بينهما بان الفعل يحصل بالصناعة
هو الذي كان مقصودا بالحصول في استعمال مواد والات وحركات وهي بوجه غاية

للانفعال وبوجه مبدا فاعليا لها وبوجه صورة كمالية للفعل واما بالذي يحصل
بالعادة من حيث هو كذلك فهي التي تحصل من افاعيل وحركات كان القصد بها متوجها
نحو غاية اخرى من شهوة او غضب او غيرهما لكن يتبعها غاية اخرى من غير قصد متوجه
اليها بالذات فكانها من الغايات العرضية كالشرور ونحوها وستعلم الفرق في مباحث
العلل بين الغاية والضروري باحد معانيه الثلثة وليست العادة نفس ثبوت تلك
الغاية التي هي الصورة والملكة الحاصلة للنفس بواسطة تكرر تلك الافاعيل والحركات
بل هي في الحقيقة نفس التكرار الواقع في نوع من الفعل لانها مشتقة من العود لكن
كثيرا ما يطلق على ثبوت تلك الكيفية الراسخة في النفس فيقال صار كذا عادة له كما
ان الصناعة ايضا قد يطلق على تلك الصورة التي في النفس على نفس الفعل الصادر عنها بسهولة
والحاصل ان كلا منهما يترتب على الافعال بنحو ويترتب عليه الافعال بنحو اخر وتحقيق المقام
ان كل من فعل فعلا او تكلم بكلام يحصل منه اثر في نفسه وحالة يبقى زمانا واذا تكررت
الافاعيل والحركات استحكمت الاثار في النفس صارت الاحوال ملكات راسخة وهي
ثابتة هي صورة تلك الافعال ومبداها الفاعلي كالسخونة الضعيفة في الفحم اذا اشتدت
تصير صورة محرقة نارية تفعل فعل النار كذلك الكيفية اذا اشتدت صارت ملكة يصدر
عنها الافاعيل بسهولة من غير روية وتعمل وكان صدورها اولا بتكلف ومشقة وتجشم
كسب جديد ومن هذا الوجه يحصل تعلم الصناعيات والعادات العلمية والعملية ولو لم
يكن للنفس البشرية هذا التاثر اولا ثم الاشتداد يوما فيوما لم يمكن لاحد تعلم شيء من الصنايع
والحرف ولم ينجع التاديب والتمرين ولم يكن في تاديب الاطفال وتمرينهم الاعمال
فايدة وذلك قبل رسوخ حالات مضادة لما هو المطلوب في نفوسهم ولاجل ذلك
يتعسر تعليم الرجال البالغين العلوم الصنايع لاستحكام صفات اخرى حيوانية
وخروج نفوسهم بها من القوة والهيولانية الى الفعل والصورة وكانت اولا كصحيفة خالية
قابلة لكل نقش وصورة وستعلم في مباحث المعاد ان افراد البشر انما تبعث يوم القيمة

وتحشرهم على صورة مختلفة هي صور اعمالهم المتكررة الوقوع عنهم في الدنيا فتصير انواعا كثيرة
مختلفة بعضها من جنس البهايم وبعضها من السباع وبعضها شياطين وبعضها ملائكة
مما يطول شرحه وبالجملة هذه الصور كامنة مستورة عن الحواس ههنا وهي بارزة مكشوفة
في القيمة على رؤس الاشهاد اذا بعثر ما في القبور وحصل ما في الصدور قوله القوى التي بالطبع
ما يكون في الاجسام الغير الحيوانية الى اخره قد علمت ان القوى التي بالطبع لها اقسام اربعة
كل منها جنس اخر تحته انواع كثيرة ثنتان منها يوجد في الاجسام الحية احديهما فعلها
على نسق واحد هي ما في الفلكيات والاخرى لا على نظام واحد هي في الحيوانات الارضية
وثنتان اخريان يوجد في الاجسام الغير الحية احديهما في النباتات والصادر منها لا على
نسق واحد والاخرى في غيرها كالعناصر والمعدنيات والصادر منها على نسق واحد
واما القوى التي بالصناعة والعادة او الاتفاق فلا توجد الا في قسم واحد من تلك الاقسام
الاربعة وهو كالانسان والحيوان الذي تقرب مزاجه الجسم الحيوان الذي تختلف افاعيله
من مزاج الانسان فان الاعتبار مما يمكن تحققه ايضا في بعض الحيوانات العجم كالفرس والقردة
والببغا قال ـــــ وقد قال بعض الاوايل ان القوة تكون مع الفعل ولا تتقدمه
وقال اه زعم قوم من المتقدمين وطايفة من المتاخرين من علماء الكلام ان القوة لا تكون
الا حين الفعل ولا القوة يمكن ثبوتها الا مع الفعل والشيخ رد عليهم بان هذا القايل يلزم
عليه ان لا يقدر على القيام عند القعود ولا على القعود عند القيام فكيف صادر الممتنع
الوجود موجودا وان يرى شيا قبل ان يبصر وان يبصر في يوم واحد مرارا فهو بالحقيقة
اعمى اذ الذي كان يمتنع عليه ان يرى شيا يستحيل ان يصير بصيرا او الخشب الذي ليس في
طبيعته ان يقبل النحت كيف يصير منحوتا فكل ليس بموجود بالفعل ولا فيه امكان الوجود
فهو مستحيل الوجود فبطل مذهبهم واعترض عليه صاحب الملخص بان هذا الاستبعاد
عندي ليس في موضعه لانا فسرنا القوة بكونها مبدا للتغير فمبدا التغير اما ان
ان يكون قد كملت جهات مبدايته او لم يكمل ولم يخرج بالكلية الى الفعل فعل الاول

ان يوجد معه الاثر واستحال تقدمه على الاثر فصح قولنا ان القوة مقارنة للفعل
وان لم يوجد امر من الامور المعتبرة في مؤثريته لم يكن تمام المؤثر بل بعضه فلم يكن
الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة بل لا شك ان الكيفية المسماة بالقدرة
حاصلة قبل الفعل وبعده ولكنها بالحقيقة ليست تمام القوة على الفعل بل هي
اجزاء القوة واذا امكن تاويل كلام القوم على وجه الذي فصلناه فاي حاجة بنا
الى التشنيع عليهم وتقبيح صورة كلامهم انتهى اقول العمري ان تصحيح كلامهم بهذا
التاويل والتفصيل اشنع واقبح كثير من كلامهم الواقع على الاجمال فان هذا التفصيل
ناص على انه قد يكون لشيء واحد نحوان من الكون نقص وكمال ونسبة القوة الى الفعل
والامكان الى الوجود بعينها نسبة النقص الى الكمال ففي ما ذكره اعتراف بان الشيء واحد
مراتب في الحصول فقوله اما ان كملت جهات مبدايته ولو لم يكمل قلنا لم يكمل جميعا
ولكن حصل بعضها فهذا امر متوسط بين ان لا يكون في شيء جهة من جهات المبداية
كالفرس والصبي بالنسبة الى الكتابة وان يكون فيه تمام جهات المبداية كالكاتب
الذي يكتب وذلك المتوسط كالامي الذي تعلم بل كالكاتب في غير وقت الكتابة
وعند عدم الارادة لها فالطرفان احدهما غير كاتب لا بالفعل ولا بالقوة والاخر كاتب
بالفعل والاوساط التي بينهما كلها كاتب بالقوة على مراتب متفاوتة في القرب والبعد
من الفعل حسب تحقيق بعض جهات الكاتبية كثيرة او قليلة فقل لي ايها الامام
هل لك ولمن يأتم ويقتفي بك ان ينكر الفرق بين الحجر والمدر وبين الانسان المتدرب
المتمرن في تعلم الكتابة وكسبها عند عدم الاشتغال بها في عدم كونهما مبدا بالفعل
بالفعل كيف والفرق متحقق بين كل وسطين من الاوساط الكثيرة كثرة لا يحصى الواقعة
بين الطرفين في قربها وبعدها من المبدا التام بالفعل وهو الذي يجب عنه الفعل و
يستحيل عليه الترك او ضد الفعل وكان من قبل ذلك اما قوة على الضدين وقدرة
على الطرفين قريبة او بعيدة او استعداد لاحدهما والاستعداد لا يكون الا قياسا من احدهما

لاغير واعلم انه يوجد في كثير من نسخ هذا الكتاب بعد قوله وقد قال قوم من الاوايل
قوله وغاريقوا منهم وصورة هذه اللفظة اما مفرد كانه اسم رجل يونانيه وجود
الالف بعد الواو واما جملة من مبدا وخبر وغار اي جماعة يقوا منهم ولا يلايمه
قوله وقال ايضا بهذا قوم من الواردين بعد بحين كثير والاولى الجواز ان يكون
زيادة الالف وقعت من النساخ لانهم كثيرا ما يكتبون الالف بعد واو التي في
الطرف حملا لها على واو الجمع وان كان اللفظ مفردا ويصفو وحينئذ ان كان
كان الرجل حكيما يمكن تاويل الكلام بان المراد من القوة هي التي ليست في الاجسام فانها
لا توجد الا مع الفعل وستعلم ان كل ما تكون ممكنا في عالم الابداع فهو موجود دايما
وكل ما ليس بموجود وقتا فهو مستحيل الوجود فالامكان هناك مع الفعل والقوة
مع الوجود ويؤيد هذا المعنى ما قال امام المشائين في كتاب اثولوجيا القوة في
هذا العالم متقدمة على الفعل وفي العالم الاعلى متقدم على القوة ومعنى ما ذكره
ان الامكان لكونه وصفا اضافيا لا ان يكون قايما بشيء فان كان وجود الشيء
الممكن الوجود وجودا تعلقيا فله امكان سابق وامر اخر يكون مادة لوجوده و
موضوعا لامكانه فامكانه مقدم على فعليته وان كان وجوده وجودا قايما بذاته
فامكانه ايضا لا يقوم الا بذاته فذاته متقدمة على امكانه وفعليته قبل قوته
الا ان نحو التقدم في الاول زماني وفي الاخر ذاتي وستتضح لك هذه المعاني من
المتن عن قريب قال ـــــ والشيء الذي يمكن ان يكون فهو يمكن ان لا يكون والا
لكان واجبا والممكن ان يكون لا يجب اه يريد بيان ان المفارقات عن المواد ليس لها
امكان سابق على وجودها وذلك لان امكان الشيء امر متعلق بوجوده والوجود
على قسمين الاول وجود الشيء شيئا اعني وجوده لا باعتبار نفسه بل باعتبار حاله
زايدة على نفسه والثاني وجود الشيء في ذاته اي باعتبار نفسه بنفسه والقسم
الثاني على قسمين لان وجود في نفسه اما ان يكون وجود شيء قايم بغيره كوجود الاعراض

وهي التي وجوداتها لموضوعاتها واما ان لا يكون كذلك بل يكون وجوده في نفسه
هو بعينه وجوده لنفسه اي لا لغيره كوجود الجواهر المجردة القائمة بذواتها فهذه
ثلثه اقسام وموضوع الامكان في كل من القسمين الاولين امر مغاير له يقوم به امكانه
ولا بد ان يكون لوجوده تعلق ما بذلك الامر يكون فيه او عنه او معه فالاول كالعرض
والثاني كالمركب من المادة والصورة وما في حكمهما كالانسان وكالابيض بما هو ابيض
والثالث كالنفس الناطقة كما ستعلم ففي هذه الامور لا بد من مادة سابقا وامكان
قايم بها واما القسم الثالث فلا يمكن ان يكون له امكان بهذا النحو سابق على وجوده
لان وجوده ليس متعلقا بشيء فلو كان له امكان سابق لكان امكانه جوهرا قايما
بذاته لانه موجود بلا موضوع ومادة كيف ولو كان في مادة لكان ذلك الشيء متعلق
الوجود به بوجه من وجوه التعلق فلم يكن المفروض بما بنفسه لا في موضوع اه
يعني كما فرضناه هف ثم ان امكان الشيء اذا كان جوهرا قايما بذاته كان له مهية
مندرجة تحت مقولة الجوهر ليس بحسب مهيته من باب المضاف لكن الامكان
معنى اضافي والجوهر ليس بمضاف الذات لاستحالة وقوع الشيء تحت مقولتين
بالذات انما الذي يصح هو ان يكون معروضا للاضافة حتى يكون جوهرا بالذات
مضافا بالعرض كالاب فيكون لهذا القايم يعني الامكان على هذا الفرض وجودا
زايدا على كونه امكانا لما علمت ان الجوهر المضاف وجود مركب وجودين وجود
المهية الجوهرية ووجود الاضافة بما هي اضافة الامكان الذي كلامنا فيه فما
فرضناه جوهرا كان عرضا وما حكمنا بانه امكان قايم بذاته ظهر انه امكان قايم
بغيره هذا خلف وايضا ما فرضناه موجودا بالفعل مفارقا عن المادة لزم ان يكون
امرا متعلقا بمادة وجودها بالقوة هذا محال قال فاذن لا يجوز ان يكون
لما يبقى قايما بنفسه لا في موضوع اه يعني قد ثبت وتحقق من هذا البرهان ان الذي
وجوده لا في موضوع ولا من موضوع ولا مع موضوع بوجه من الوجوه فلا يجوز

ان يكون وجوده بعد ما لم يكن والا لكان له امكان سابق على وجوده ويكون ذلك الامكان
قايما بنفسه وهو ممتنع كما مر بل يجب ان يكون ما يبقى قايما بذاته لا في موضوع ولا
من موضوع واما ان يكون له علاقة ما مع الموضوع حتى يمكن ان يكون له وجود بعد
ما لم يكن فالاول كالجسم المركب من مادة وصورة اذا كان حادثا والثاني كالنفس
الناطقة الحادثة مع حدوث الابدان ولكن من القسمين موضوع حامل لامكان قبل حدوثه
اما الجسم الحادث كان حادثا او كما حادث فامكان وجوده قايم بمادته لا بصورته
لان كل جسم لا يتراخى وجوده عن وجود صورته فامكانه القايم بمادته هو بعينه
امكان صورته بالذات فالشيء الذي يحدث من المادة اولا هو الصورة فاذا حدثت
الصورة كان الجسم المركب حادثا بالضرورة آن حدوثها لاجتماع جزئية وحصوله
بينهما لكن المادة بوجه ومن الصورة لان حصوله من المادة حصول بالقوة والامكان
وحصوله بالصورة حصول بالفعل والوجوب واما النفس الحادثة امكانها متعلق
بموضوع بدني لا على ان يكون ذلك الموضوع ممكنا ان يكون نفسا او بالقوة هو
النفس ككون الجسم ممكنا ان يكون ابيض وهو بالقوة ابيض ولا ان يكون فيه
امكان وجودها فيه وقوة ان يكون محل انطباعها لاستحالة كونها منطبعا
في شيء بل انما فيه امكان ان يوجد معه معية ذاتية او يوجد فيه بعض لوازمها
وقواها واثارها الغير المنفكة عنها كما سينكشف لك مثاله تحقيقه في موضوع
يليق به ان شاء الله نعم لكن يجب ان تعلم ان الاشياء لها وجود مفتقر الى الموضوع
هي متفاوتة في الافتقار اليه حسب تفاوت وجوداتها في مراتب النقصانات والقصورات
فمنه ما يحتاج الى الموضوع بان يكون بتمامه في تمام الموضوع كالاعراض والصور
المنطبعة الجمادية ومنه ما يكون ببعضه قليلا كان او كثيرا في بعض منه او كله
ويكون بما سواه ذلك البعض مستغنيا عنه كالنفوس على درجاتها في التجسم والتجرد
فان النفس الناطقة في كثير من قواها مستغنية عن البدن كالقوى العقلية والوهمية و

الخيالية كما حققناه وفي كثير منها مفتقرة اليه على تفاوت لها في الافتقار فليس افتقارها
الى المادة في اللمس والذوق كافتقارها اليها في السمع والبصر فالاولان قوتان سارتان
في تمام اجزاء العضو والاخيران قوتان قايمتان ببعض العضو والشم متوسط بين
الاربعة فالحاصل ان النفس الناطقة لا تحدث الا بوجود مادة بدنية يكون حاصلا
لامكان وجود ما لا ينفك وجوده عن القوة الناطقة من الاتها الطبيعة واثارها
البدنية اعلم ان في هذا الموضع اشكالا ذكره بعض المحققين في رسالة له الى
بعض معاصريه واستعصب حالها حيث قال ما بال القايلين بان ما لا حاصل لامكان
وجوبه وعدمه فانه لا يمكن ان يوجد بعد العدم او يعدم بعد الوجود حكموا بحدوث
النفس الانسانية وامتنعوا عن تجويز فنائها فان جعلوا حامل امكان وجودها
البدن فهلا جعلوه حامل امكان عدمها ايضا وان جعلوها لاجل تجردها عن محل
فيه عادم حامل لامكان عدمها كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها
لاجل ذلك بعينه عادم لامكان الوجود فيمتنع حدوثها في الاصل وكيف ساغ
يجعلوا جسما ماديا حامل لامكان جوهر مباين الذات اياه فان جعلوها من حيث
كونها مبدا الصورة نوعية لذلك الجسم ذلك لامكان الوجود فهلا جعلوها
من تلك الحيثية بعينها ذات حامل لامكان العدم وبالجملة ما الفرق بين الامرين
مع تساوي النسبتين انتهى ولم يرد رد الى معاصره بجواب ام لا اقول واما الجواب
على طريقة القوم فهو ان البدن الانساني استعد بمزاجه الخاص ان يفاض عليه من واهب
الصور صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفا يحفظ بها شخصه ونوعه فوجب صدورها
عن الواهب الفياض لكن وجود صورة يكون مصدر لهذه التدابير الانسية
والافاعيل البشرية الحافظة لهذا النوع الذي لا يمكن بقاؤه الا بالتمدن والتعاون
ممتنع الحصول الا بان تقترنها قوة عقلية ذات تدبر وفكر فلا محالة يجب ان يفيض
من المبدا الفياض ولو على التبعية اذ لا بخل ولا منع ولا تقتير كيف وقد حصل الرجحان

والاولوية فاذن وجود البدن باستعداده ومزاجه استدعى صورة مقارنة له
متصرفة فيه ولكن وجود البدن اقتضى ذاتا عقلية مفارقة او ذات مبدا مفارق
وكما ان الشيء الواحد يجوز ان يكون مجعولا من جهة غير مجعول من جهة اخرى كالوجود
والمهية المتحد به ويجوز ان يكون جوهرا او غير جوهر كافراد نوع جوهري بسيط من حيث
جنسها وفصلها فليجوز ان يكون ذات واحدة كالنفس مجردة من جهة مادية من جهة فاذا
كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث القوى العملية والافعال فهي
من احدى الحيثيتين مسبوقة باستعداد البدن حادثة بحدوثه زايلة بزواله واما
من حيث حقيقتها الاصلية او مبدا حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن ولا
فاسدة بفساده ولا يلحقها شيء من عوارض الماديات ومثالها الا بالعرض فتدبر هذا
ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة اهل واما الذي رايناه واخترناه بعد ذلك الزمان
في تحقيق المقال ورفع الاشكال هو ان للنفس الانسانية مقامات ونشآت جوهرية
بعضها من عالم الامر والتدبير وبعضها من عالم التخيل والتدبير وبعضها من عالم
الخلق والتصوير فالحدوث والتجدد انما يطيران لبعض نشاتها السافلة دون
نشاتها العالية فانها متداول بكونها الصوري في الترقي والاشتداد في الوجود
وليس حال النفس في اول حدوثها كحالها عند الاستكمال ومصيرها الى المبدا الفعال
فهي بالحقيقة جسمانية الحدوث روحانية البقاء ومثالها ذاتا وفعلا كمثال الطفل
وحاجته الى الرحم والام اولا واستغنائه عنهما اخيرا وكمثال الصيد والحاجة
في اصطياده الى الشبكة اولا والاستغناء عنها في بقائه اخيرا فلا ينافي بقاء النفس
فساد البدن المحتاجة هي اليه اولا ولا سيما في ايام بقائها الخاص وهو اقتناصها
للعقليات والنظريات تعطل شبكة القوى والحواس قال وكل جسم فانه اذا
صدر عنه فعل ليس بالعرض ولا بالقسر من جسم اخر فانه يفعل بقوة ما فيه اما
الذي بالارادة يريد اثبات القوى المباشرة للافعال والحركات في الاجسام كلها

اعلم ان الفعل والحركة انما يصدر عن الجسم بالذات او بالعرض والمراد بالفعل الصادر
عن شي بالعرض ان يكون المصدر لذلك الفعل بالحقيقة قوة في شي اخر يجاوره
هذا الشي ويرتبط به مجاورة او ارتباطا يستلزم ان يتحرك بحركته وليسكن بسكونه
كجالس السفينة ونحوه والذي يصدر عنه الفعل بالذات اما ان يكون صدوره عنه
بالقسر اولا والمراد بالقسر ان طبيعة الجسم بامر مباين له غريب عن ذاته وعما يقوم بذاته
كالحجر المرمي الى فوق بقوة الرامي وفعله المعدا اياه للحركة والذي يصدر بالذات
من غير قسر لا يخلو اما ان يكون صدوره عنه بارادة ام لا والفاعل في الاول
نفس وفي الاخر طبع اذا تقرر هذا فنقول كل جسم صدر عنه فعل لا يكون بالعرض
ولا بالقسر فهو اما بالارادة والاختيار ولا بالارادة والاختيار وعلى اي الوجهين لابد
ان يكون بقوة فيه زايدة على ذلك الجسم بما هو جسم اما على الاول فذلك بين لا يحتاج
الى البيان اذ لا خفاء ان في اجسام الحيوانية شي غير الجسمية به يصدر افعالها
وحركاتها الارادية كيف وقد يكون افعالها خلاف ما يقتضيه طبيعة جسمها
الذي هي فيه كالحركة الى فوق واما على الثاني فلان الفعل الذي صدر من الجسم
لا بالارادة اما ان يكون فاعله نفس ذلك الجسم بما هو جسم او امر جسماني مباين
مقارن له او امر مباين عنه والمباين اما امر مفارق عن الاجسام او امر جسماني
فهذه اربعة اقسام اما الاول ففاسد لان هذا الجسم يشارك الاجسام في كونه
جسما ويخالفها في هذا الفعل فلابد ان يكون صدوره لامر زايد على الجسمية و
هو المراد بالقوة فصدوره عن قوة والمفروض خلافه هذا خلف واما الثالث فهو
ايضا خلاف ما فرضناه فان المقسم هو الذي يصدر عنه لا بالعرض ولا بالقسر و
الفعل الصادر بسبب المباين الجسماني لا يخرج عن هذين واما الرابع فلا يخلو
لتساوي نسبة ذات المفارق الى ما هو جسم فيلزم الاشتراك المذكور لما علمت
او القوة فيه زايدة على الجسمية وهو المط وهو كون تلك القوة مصدرا سواء كانت

بالمعاونة او يكون بها مبدءا قريبا او القوة في ذلك المفارق وتلك القوه اما ارادة مخصصة او
ليست كذلك فعلى الثاني يكون حكمها حكم ذات المفارق وتعود الاقسام الثلثه المذكورة
فيها واما على الاول فتعلق تلك الارادة بصدور الفعل عن هذا الجسم دون ساير الاجسام
اما التميزه بخاصية بها يمتاز عن غيره فيختص بهذا الفعل بها على سبيل الاتفاق والجزاف
والامور الاتفاقيه والجزافيه لا يكون مستمرة على نظام واحد ولا اكثرية الوقوع و
كلامنا في الافعال التي تسمى ايضا طبيعته كتبريد الماء وتسخين النار فتلك الخاصية
اما ان يكون موجبة لصدور الفعل او يكون صدوره منها على الاكثر او على الاقل فان
كان الشق الاول فهو المط لانه ثبت في الجسم مبدا موجب لصدور الفعل وان كان
الثاني فهو ايضا يستلزم المط لان الذي يفعل فعلا في الاكثر فاختصاصه لامر يقتضي
رجحان ذلك الفعل على تركه وبه يميل الى جهة صدوره فعدم صدوره لمانع والا
لزم ترجيح المرجوح فعند عدم المانع لابد من الصدور وهذا معنى الاقتضاء الذاتي فيكون
المبدا موجبا والتخلف في الصدور انما يكون لعايق غريب والقسر لا يكون دايما ولا اكثريا
كما ثبت في الطبيعات فثبت ان كل ما يفعل اكثريا فهو ايضا يفعل بالطبع وان كان الثالث
فيلزم ان يكون الفعل قسريا او جزافا لما علمت ان غيره اما دايمي او اكثري وكلامنا في الفعل
لا يكون بالقسر ولا بالجزاف وقوله وكذلك ان قيل كونه صاحب تلك الخاصية اولى به
يعني حكم كون الفعل اكثر الوقوع من شي وحكم كونه اولى منه كلاهما واحد في استلزام
كل منها قوة يصدر منها ذلك الفعل لان معنى كون الفعل اولى بهذا الجسم ذي
الخاصية ان صدوره منه بها انسب واليق من لاصدوره او من صدوره عن غيره فهو
تلك الخاصية اما موجب له او مرجح له والمرجح اما مرجح بالذات او بالعرض هو
خارج عما نحن فيه فبقي ان يكون بالذات والذي يكون مرجحا بالذات لصدور فعل
ولا مانع له من قسر او عرض فيكون موجبا لامتناع وقوع المرجوح فتلك الخاصية موجبة
وهي المراده من القوه فتلك القوة هي مبدء الافاعيل الجسمانية سواء كانت بمشاركة من العلة

البعيدة بان تصدر القوة ولا من المفارق ثم يصدر بها جميعا الفعل او توسطها بين تلك
تلك العلة وبين الفعل حتى يكون هي المبدء القريب دون المفارق وتحقيق هذا المقام
مما يحتاج الى خوض شديد وتعمق عظيم ربما يلوح لك منه شي بتتبع ما ينساق في مسئلة
الجبر والقدر ثم ان القايل ان يقول انكم اثبتم القوي المختلفه في الاجسام لاجل صدور
الافاعيل المختلفه مع اتفاقها في معنى الجسميه فاذا كان الاتفاق في الجسميه و
الاختلاف في الافاعيل يقتضي اثبات القوي المختلفه ليختلف بها الافعال فكذا
الاتفاق المذكور مع اختلاف القوي يستدعي اثبات قوي مختلفة اخر قبلها لتخالف
بها هذه القوي وهكذا مرجع الكلام الى ما في ثبته والجواب ان تلك القوي التي هي
مبادي الافعال ان كانت اعراضا متاخرة الوجود عن الاجسام فالحال كما ذكرت
ولكن هي او مباديها صور مقومة للاجسام الطبيعة يتحصل بها الاجسام انواعا
فالجسمية المطلقة من لوازمها التابعة لها لزوم الجنس للفصول المختلفة والاستبعاد
في كون ملزومات مختلفة لها لازم مشترك اعم منها فان سميت تلك المبادي اعراضا
اوكيفيات بعد وضوح المطلب فلا مضايقة فيها وقدمر في مباحث اثبات الصور
ما يقتضي بدفع هذا الاشكال وامثاله قال ـــــ ولنؤكد بيان ان لكل حادث
مبدا ماديا ونقول بالجملة ان كل حادث بعد ما لم يكن فله لا محالة مادة اه اعلم
ان لكل حادث مبدا فاعليا ومبدا ماديا وقد ابثت والمبدا الفاعلي هو الذي
به يجب صدور الفعل ان لم يكن مانع والمبدا المادي هو الذي به يمكن ويصح صدوره
وعند عدمهما جميعا يمتنع الفعل وعند وجودهما جميعا يجب عني الاطلاق وقد
اثبت الشيخ بالبرهان ان للاشياء الحادثة من الافعال والحركات مبادي فاعليه
هي المسماة بالقوى الاراديه والطبيعة والان بصدد ان يثبت لها مبادي مادية
وقدم من الكلام ما امكن الاكتفاء به في اثبات هذا المرام عند دفع ما ذهبت
اليه طايفة من ان القوة مع الفعل دايما لكن الشيخ اراد استقصاء القول فيه ولا جلمه

قال ولنؤكد وذلك لكثرة المنكرين وتوغلهم في الانكار لهذا الباب كانكارهم واصرارهم
فيه في باب اثبات القوي الفاعله والطبايع بناء على قولهم بالفاعل المختار على الوجه
المشهور المستلزم للجزاف والعبث تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا والا فقد علمت ان
الارادة العالية لا تخصص شيا الا لمخصص فيه ولم يعلم هولاء القوم ان تمكن هذه
الارادة الجزافيه ينسد باب العلم والمعرفة واثبات الصانع وصفاته وغير ذلك من
المقاصد الشريفة ولم يبق اعتماد على اعتقاد لا في المبدء ولا في المعاد ولا في تحسين حسن
وتقبيح قبيح لفعل ولا في تصديق وتكذيب لراي وهذا الذي دعاهم الى الانكار
الحكمة وترويج الجهل والتقليد اعاذنا من شره في الدين وصره على عقايد المسلمين
هذا ولنرجع الى ما كنا بصدده فنقول الموجود اما حادث واما غير حادث فعندنا
منحصر في الباري جل اسمه وعلمه واسماؤه الحسنى لا على وجه يقوله الصفاتيون
القايلون بالقدماء الثمانيه ولا على وجه يقوله القايلون بثبوت الاشياء المنفكه
عن الوجود ولا على ما يقوله المشاؤن القايلون بالاعراض القايمة بذاته يسمونها الصور
العلمية الالهية ولا ما يقوله الافلاطونيون القايلون بالجواهر المفارقة والصور القايمة
بذواتها المتباينة الذوات المباينة لذات الاول تعالى بل على نحو اخر بيناه في اسفارنا
الالهية وقد تخبط بعض المتاخرين فقالوا الحادث اذا قيل له اول يعني به ان لزمان
وجوده اول والقديم زمانيا واما القديم العرفي وهو ما تطول مدته فانه ما ليس
لزمان وجوده اول فان من القديم ما ليس بوجوده زمان بل بالحقيقة القديم ليس وجوده
زمانيا واما القديم العرفي وهو ما تطول مدته فانه بالحقيقة حادث ولزمان وجوده
اول وقد يراد بالقديم ما ليس له مبدء اصلا فلا قديم بهذا المعنى الا واحد وما سواه حادث
حدوثا ذاتيا كما مر فعلى الاصطلاحات كلها لا يخرج شي من القديم والحدوث جميعا
واما الحادث الزماني فكل واحد منه يتقدمه امكان وجود وموضوع لهذا الامكان
والحجة في ذلك ان الحادث قبل حدوثه ممكن الوجود وليس امكان السابق نفس عدمه

فان الممتنع ايض معدوم وليس بممكن وايض امكانه يجتمع مع وجوده لما تقدم ان الامكان لا ينافي الوجود وان نسبته الى الوجود نسبة النقص الى التمام والضعف الى القوة والعدم ينافي الوجود فليس امكانه عدمه وليس ايض امكانه نفس هويته بوجوه منها ان الامكان يقع بمعنى واحد على ما يخالف هويته ومهيته ومنها انه يعقل الشيء اولا ثم يعقل بعده انه ممكن وثالثا ان للامكان معنى من باب المضاف والحادث قد لا يكون كذلك ورابعا ان امكان الشيء الحادث حاصل قبل حدوثه وهويته ليست حادثة قبل الوجود وليس الامكان ايض هو نفس قدرة القادر عليه فانه لابد وان يكون ممكنا حتى يقدر عليه ويصح ان يقال شيء كذا غير مقدور عليه لانه غير ممكن ولو كان الامكان نفس المقدورية لما يصح هذا القول فكانه قيل غير مقدور عليه لانه غير مقدور عليه او غير ممكن لانه غير ممكن وايض القدرة صفة القادر والامكان صفة المقدور عليه فلا يكونان واحدا وايض لو كان الشيء عين قدرة القادر عليه عين مقدوريته لما امكننا العلم بامكانه بنظرنا في نفس ذلك الشيء بل بان ينظر في حال القادر هل له قدرة عليه ام لا والثاني باطل لانا كثيرا ما نستدل على كون الشيء مقدورا عليه او غير مقدور عليه بنظرنا في نفسه هل هو محال او ممكن فاذا كان الامر كذلك لكنا عرفنا المجهول بالمجهول وبطلانه يستلزم بطلان المقدم فظهر ان معنى الامكان غير معنى كون الشيء مقدورا عليه وان كانا الموضوع واحدا لاستلزام كل منهما للاخر الا ان احدهما حال الممكن باعتبار نفسه وهو الامكان والاخر حاله باعتبار نسبته الى فاعله فاذا ثبت هذا وتقرر كون الحادث ممكنا قبل الحدوث فامكانه حاصل فهو اما معنى موجود واما معدوم والثاني باطل والا فلم يسبقه امكان وقد علمت ان الامكانات بعضها قريبة وبعضها دانية قد يكون الامكان امكانا سابق وليس الامكان الطبيعة تقوم بذاتها اذ لو كان كذلك لما اتصف بها

شيء وهو ظاهر لكل منحصرا في واحد لما ثبت من حال المفارق عن المادة وح ما كان اتصاف بعض الاشياء بامكان واحد قايم بذاته بنفسه اولى من غيره ولا يصح ان يكون شيء واحد تارة يقوم بنفسه وتارة يحدث محله فيحل فيه لما برهن ان المستغني عن المحل لا يتصور ان يحل ابدا وايض الامكان كما مر معنى اضافي والذي يقوم بنفسه ليس بمضاف واذ ثبت ان امكان الشيء ليس مفارقا عن المحل ولا جوهر الا في موضوع فهو اذن عرض في موضوع فامكان الحادث الذي سبقه لابد ان يكون في موضوع ولابد ان يكون ما فيه امكان الحادث امر له تعلق ما بالحادث اذ ما لا تعلق له بشيء اصلا فليس بان يكون فيه امكان ذلك الشيء اولى من غيره بذلك فكل حادث سبقه امكان وجوده وحامل لامكان وذلك الامكان الذي للحادثات يسمى قوة وذلك الحامل يسمى موضوعا ومادة وهيولي وغير ذلك كالبدن باعتبارات مختلفة فالموضوع بالقياس الى العرض والمادة للمركب منه ومن الصورة والهيولى للصورة والبدن للنفس وربما يطلق المادة للمعنى الاعم فيقال كل حادث مسبوق بمادة ولا حجر فيه اذ لابد في الكل من مادة لا مادة لها وهي الهيولى الاولى بسيطة سواء كانت نفس الجسم كما عليه الرواقيون او ابسط منه كما عند المشائين قالوا ولا يصح حدوثها والا لكان يسبقها هيولى اخرى وامكان اخر فيها فيكون الهيولى المفروضة هيئة او صورة فيها فلا يكون هيولى وهو محال وايض يعود الكلام اليها الهيولى وهيولي وهو ايض محال فالحاصل انه لا يحدث الا ماله قوة وجود في هيولى ومادة وذلك الحادث اما مع المادة او عن المادة كما مر والحادث يفتقر الى المادة من وجهين احدهما لان استعداد المادة شرط لوجوده فانه اذا كان الفاعل لا يتغير فحدوث الحادثات لتغير القابل وما في حكم القابل واستعداده لحصوله بعد ان كان غير مستعد والا لم يترجح وجوده على عدم في وقت مخصوص والثاني لحاجته الى المادة في قوامه اذ قد علمت ان ما قوامه بذاته لا يكون حادثا

عندنا اما النفس الناطقة التي هي مع المادة لا في المادة عندهم الا من وجه واحد من هذين الوجهين وهو ترجيح الحدوث لاستعدادها ولكن يحتاج النفس الى المادة من وجه اخر وهو اكتساب الكمالات بتوسط علاقة مادة من كلا الوجهين الترجيح الحدوث بحسب الاستعداد والتقوم اذ كمالات النفس عندنا اعراض قايمة بالنفس فيكون النفس مادة لها بالمعنى المستعمل هيهنا وحاجته كمالاتها الذاتية ومقاماتها من جهة واحدة هي جهة الرجحان واما ما في المادة ففي تقوم الوجود يفتقر الى المادة لا في تقوم المهية واما ما عن المادة ففي تقوم الحقيقة فان المادة جزء من حقايقها الخارجية كالماء والهواء اذ ليس الماء الخارجي مجرد صورة المائية بل الصورة مع المادة والماء الخارجي لا يعقل الا بالجسم فالحادث عن المادة يتقوم حقيقته بالمادة وهيولى الكاينات الفاسدات واحدة والا لكان الفاسد فسد مع مادية والكاين حدث مع مادته والكاين حدث مع مادته فحدثت الحادثات دون استعداد مستعد له سابق والتادي ذلك الى تغير الفاعل واعلم ان الامكان هو ممكنية الشيء لا غير وهو بمعنى واحد حصل في المبدع والكاين لكن ما به الممكنية قد يكون نفس مهية الشيء كما في المبدعات وقد يكون صفة في قابلة وهيولاه اذا عقلت تلك الصفة عقلت انها امكان وجود الصورة وما يجري مجراها له وهذا كالصحن بيتا وسعة حوض فانه صفة للبيت والحوض اذا الحصن في الذهبي واحضر قدرها وسعة من الرجال او الماء كان امكان وجوده فهل يحل شبهة من يقول ان الامكان الذي هو قسيم الضرورة والامتناع غير الذي يوجد في مادة الحادثات كما مر وكذا يحل شبهة من يقول ان الموجود كيف يكون مضافا الى المعدوم وان الصفة كالصحن معنى وجودي والقوي معنى عدمي كان الجواب انها بالقياس الى ما هي امكان له وقوة عليه معنى عدمي والصحن بالقياس الى ما هو ليسعه من الرجال الا بالقياس الى الوجود معنى عدمي وهذا لا ينافي كونه في نفسه موجودا والامكان الذي قبل انه معنى

عدمي هو بالقياس الى نفس الوجود وهو الامكان الذاتي دون القوة الاستعدادية وليس ايض يلزم ان يكون كل من المتضايفين موجودا في الاعيان كما علمت من قبل فثبت ان الامكان الذي يعدم عند الفعل فهو في نفسه معنى وجودي فله سبب ولا محاله يكون حادثا او يسبقه لا محالة امكان اخر وهكذا من غير انقطاع ثم الهيولى انما يقوي على ان يكون بالفعل شيئا بالصورة الاعلى ان توجد فانها قوة محضة وامكان الصورة هو ان توجد لا على ان تصير بالفعل شيئا فانها هي فعل لا محالة فاعلم هذه الدقايق فانها نافعة جدا ولا تجدها مجتمعة في غير هذه الشرح الا في كتبي مع لواحق ومشرقيات هي العمدة الوثقى والنور الاسنى والحكمة العليا والمعرفة القصيا قال ويقول ان هذه الفصول التي اوردناها توهم ان القوة على الاطلاق قبل الفعل اه المراد بهذا الفصول هي الاحكام المتعددة المذكورة في هذا الفصل من احول القوة والفعل ومنشاء هذا التوهم ما ذكره بناء من هو ان كل حادث يتقدمه امكان وجود وان القوي مبادي الافعال وان القدرة ضرب من القوة وكذا المذكور في بعض المواضع ان الامكان من المراتب السابقة على الوجود فيقال امكن فاحتاج فاوجب فوجد وكذا ما توهم بعضهم من تقدم المهية على الوجود و الجنس على الفصل والمادة على الصورة ولاجل هذه الامور مالت طايفة من عامة الفلاسفة قبل نضج الحكمة وطبخ الفلسفة ان القوة الاطلاق قبل الفعل وان المادة قبل الصورة مطلقا اذا تاوزمانا فجعل المبداء الاول امرا بالقوة و تشعبوا في ذلك الى مذاهب متفرقة حكاها الشيخ عنهم وعمدة ما حملهم الى ذلك ما جدوا في البروز والنطف انها قبل النبات والحيوان ولم يعلموا ان الامكانات القوي والاستعدادات لا يقوم بذاتها لانها من حيث هي كذلك اعدام ملكات فلابد فيها من امور وجودية هي ذوات بالفعل لكنها عادمة لكمالات اخرى فتحقق ان الامر في الاشخاص الجزئية الحادثة كما ذكروه فان قوة ذي قبل فعله وامكانه قبل

وجوده الان قوة زيد قايم بوجود عمرو الذي هو ابوه فتقدم الفعل على الفعل تقدم
زماني وتقدم الفعل على القوة تقدم الذاتي وتقدم الذاتي اولى بالاعتبار من التقدم
الزماني لان التقدم بالذات علة بالذات والمتقدم بالزمان علة بالعرض كما ستعلم
في المقالة السادسة وما بالذات اولى بالاعتبار مما بالعرض انه يتحقق قوة الا وقد
تحقق قبلية بالزمان فعل ايضا وان كان في شخص اخر الا ترى الدجاجة من البيض
والبيض ايضا من الدجاجة وكل انسان من نطفة وكل نطفة انسان ولا شك ان
الانسان اولى بالتقديم من النطفة سواء اعتبر بحسب الزمان او بحسب الفضيلة فمن
هذه الجهات فيكون الفعل اسبق من القوة هذا في الكائنات الجزئية الفاسدة
واما الامور الكلية والاشخاص المبدعة فلا شك انها لا يتقدمها من القوة هذا في
الكائنات الجزئية الفاسدة واما الامور الكلية فلا قوة ولا امكان وما قيل ان الامكان
من المراتب السابقة على الوجود فذلك من جهة ما يكون الملحوظ حال الشيء بحسب نفس
مهية ولا متعلقة بشيء احد بل المجعوله بالذات والمفاض هو الوجود لا غير فما لم
يكن وجود لا يعقل مهية لكن اذا تحقق الوجود ذو المهية من علة فللعقل ان يلاحظ
المعاني الثابتة له الصادقة عليه لذاته بلا جعل وتاثير وهي المسماة بمهية الشيء فاذا
لاحظها من حيث هي هي وجدها في ذاتها لا موجودة ولا معدومة فيصفها
بالامكان ولا شك ان في نسبة الوجود اليها لا بد من مرجح ولسبب لتساوي نسبتها
الى الطرفين فيحكم عليها بعد الامكان بالحاجة الى السبب وجدان السبب ما لم يكن موجبا
ما ما لا يمكن حصول نسبة الموجودية اليها فيحكم عليها بالايجاب بعد الامكان والحاجة
فالوجود بالقياس اليها اي نسبة الموجودية اليها متاخر عنها بهذه المراتب وهذا
لا ينافي كون ما هو الوجود بالحقيقة متقدما في نفس الامر لانه الاصل في الموجودية
وانت تعلم كل ما اعتبر من المعاني والاشياء حتى نفس القوة والعدم والاضافة
كان حاله بحسب اعتبار نفسه متقدما على كل شيء بالانضمام اليه وهذا لا ينافي تاخر

عن سائر الاشياء في الواقع فاذن قد ثبت ان الاشياء الدائمة لا يسبقها قوة وامكان
بحسب الواقع وان القوة متاخرة عن الفعل بجميع وجوه التاخر منها ما علمت انها
امر اضافي لا تقوم بذاتها فيحتاج ان يقوم بجوهر قايم بذاته يكون موجودا بالفعل
اذ الشيء ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدا لقبول شيء اذ الليس المطلق لا يوصف بانه
ممكن ومنها ان الشيء الذي بالقوة لو لم يكن من شانه ان يخرج من القوة الى الفعل فليس
هو بالقوة ولا يمكن ان يخرج بنفسه من القوة الى الفعل بل بشيء غيره يكون بالفعل
وقت كون ذلك الشيء بالقوة ثم ذلك الشيء ان لم يكن بالفعل بدا فلا بد ليصير هو تر
بالفعل بعد القوة من مخرج اخر يخرجه من القوة الى الفعل وينقل الكلام الى ذلك المخرج
ايضا حتى ينتهي الى امر هو بالفعل دايما وكثيرا ما يكون القوة يخرج الى الفعل بشيء من
ذلك الفعل ومن نوعه موجود قبله بالزمان كالحار يسخن فيوجد منه حار والبارد
يبرد فيوجد بارد وكالنار يحصل منها نار والانسان يولد منه انسان فيكون ما بالقوة
مع كونه مقارنا لامر بالفعل ليس من جنس فعلته متاخر بالزمان عن امر يكون من جنس فعليته
بل نوعها ففي النطفة مثلا قوة مفارقة لصورة معدية تتقوم بها ليست من جنس فعليتها
ومتاخرة بالزمان عن صورة حيوانية هي من نوع الفعل وكذا الحكم في البزر والشجرة
التي يحصل منه فليس كون القوة اسبق زمانا من الفعل اولى من كون الفعل اسبق
زمانا منها فهذان وجهان في تقدم الفعل على القوة اعني بالطبع وما بالزمان ومن ثلث
الوجوه التقدم في المعرفة والحد وهي الوجود الذهني فانا نعرف الفعل لذاته ولا نعرف
القوة ولا نحده الا بالفعل فانك تحد المربع بانه سطح يحيط به اربعة خطوط مستقيمة
متلاقية بزوايا قوايم ولا يحتاج في تحديده الى ذكر القوة وتعقله ولا يمكنك ان تحد القوة
على التربيع الا بذكر المربع او تصوره فتوقف معرفة القوة على الفعل دون العكس ومنها التقدم
بالشرف والكمال فالفعل وجود والقوة عدم والفعل كمال والقوة نقصان والكمال والخير في
كل شيء من افراد الفعل والوجود والنقص والشر من افراد القوة والعدم اذ الشر وهو عدم شيء او عدم

كمال لشيء اما بالذات او بالعرض والشر بالذات ومن كل وجه لا يمكن وجوده اذ لو وجد لكان
من حيث كونه موجودا خيرا لا محالة وقد فرض شرا محضا هذا خلف فالشر المحض لا وجود له
بل الوجود من الشر شر بالعرض لانه اما عدم كمال لما من شانه ان يكون له كالقوي التي
هي اعدام الملكات كالجهل البسيط والضعف والتشويه في الخلقة واما لانه سبب منافي
للخير كالجهل المركب والظلم والغم والالم الذي هو ادراك المنافي واعلم ان اعظم الشرود
الواقعة في هذا العالم هو الالم لان الادراك وان كان من افراد الوجود كما تقرر والعلم متحد
مع المعلوم كالوجود مع المهية فادراك المنافي يكون وجود المنافي ومن افراده لكن هذا
الادراك ان كان علما حصوليا ذهنيا كان وجود المعنى المنافي في النفس وان كان علما
حضوريا كان وجود العين المنافي للنفس كالالم الحاصل من تفرق الاتصال في الدنيا
وفقد العلوم والكمالات للمدرك لها في الاخرة وبالجملة الالم عبارة عن وجود العدم
للنفس ووجود كل امر هو تاكد فهذا الوجود من افراد مهية العدم الذي هو الشر و
لهذا يكون اشد شرية من نفس الاعدام التي لا يتعلق بها ادراك من صاحبها والحاصل
ان اكثر الشرور الواقعة انما هي في الامور التي هي مشوبة بعدم او قوة ولو لم يكن في
الوجود امور معها او منها او فيها ما بالقوة لكانت الكمالات والغايات
ضرورية حاصلة للاشياء موجودة لها بالفعل فلم يكن شر بوجه من الوجوه ومما
ذكرناه ظهر لك ان القوة على الشر خير من فعله والخير بالفعل خير من القوة عليه لما
علمت ان وجود كل شيء تاكده وكماله فكماله الشر ستر من نفسه واما الخير فلا شك
ان كونه بالفعل خير من القوة عليه لان قوته عدمه ونقصه وقوله قد علمت حال
تقدم القوة الى اخره تاكيد لما مر ذكره صريحا وتصريح لما علم ضمنا فانه قد علم ان القوة
مطلقا بعد الفعل مطلقا اما القوة الجزئية فتتقدم زمانا على الفعل الذي هي
بالقياس اليه ولكن قد يتقدم عليه فعل مثل فعلها او مجانس له تقدما بالطبع
وبالزمان ايضا وقد لا يتقدم كالحيوان التولدي والنبات المتكون من غير مبدا من نوعها

اوجبنها ولكن لا بد في كل من القبيلين من تقدم فعل على قوة جزئية تقدما بالذات ومن مقارنته
لها في الزمان به يخرج تلك القوة الى الفعل وقد مر ان القوة لا تقوم بذاتها بل بفعل ومتى
لم يكن فعل لم يكن قوة اصلا ومتى لم يكن فعل محض لم يمكن خروج شيء من القوة الى الفعل
فقد علمت ان الفعل مقدم على القوة بوجوه كثيرة بالحقيقة والذات وبالطبع والزمان
وبالحد والعلم وبالشرف والكمال اعلم ان الوجود ينقسم الى ما بالفعل من جميع الوجوه بحيث
لا تشوبه قوة وان فرض انتفاء جميع ما سواه وهذا شان الاول تعالى والى ما يقارنه قوة
اصلا في الواقع ولكن للذهن ان يلاحظ ذاته عند رفع غيره عنه وهذا شان عالم علم الله
وصور قضائه ولوحه وقلمه وليس هذا في تنزه الاول جل اسمه والى ما يقارنه القوة
لا من قبل ذاته وحقيقته بل من قبل كمالات وجوده كالنفوس الفلكية والى ما هو بالفعل
في وجوده تارة وبالقوة اخرى كالصور والنفوس الحادثة والى ما يكون فعليته هي كونه
بالقوة فتكون قوة على كل شيء واليها ينتهي جهات القوة والاستعداد كما الى الواجب
ينتهي جهات الفعل والكمال فانظر الى حكمة الصانع والرحمة الالهية واقض اخر العجب
لما كان غير جائز ان يقف جوده على حد متناه يتحى وراءه الامكان الغير المتناهي وجدت
منه هيولى ذات قوة غير متناهية في الانفعال الكمال قوة غير متناهية في الفعل وكان
لا بد ايضا في تجدد الفيض وحدوث الحوادث من الصور والنفوس سيما الانسانية من تجدد
امر ما تكون نحو وجوده هو التجدد والانقضاء ويكون حدوثه عين البقاء فوجدت اشخاص
جرمية دائمة الحركة الذاتية والوضعية الدورية لاغراض علوية يتبعها استعدادات
غير متناهية تنضم الى فاعل غير متناه في الفعل وقابل غير متناه في الانفعال فيفتح باب
نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال والاباد ولو لم يكن الهيولي والحركة ما صحت اللانهاية
في الممكنات فان الاجسام متناهية العدد والمقدار والعلل والمعلولات واجبة النهاية
ولا يحصل من العدد المتناهي والجهات المتناهية الا امور متناهية وكان ينقطع الفيض
ويثبت الوجود على ذلك المبلغ ووقفا عنده فيبقى في كتم العدم امور جمة غير متناهية

جزء المعنى حقيقي لشيء اخر فالمقدار والعدد المعتبر في معنى الكمال ليس ما
فيه على وجه الحقيقة بل على وجه الشامل للموجود والموهوم والمشبه وهما
غير صادقا او لا تشبيها قريبا اولا وذلك كما يوصف القوي بالزيادة
والنقصان والتناهي واللاتناهي باعتبار متعلقاتها من الاثار والافعال
فيقال الواجب تعالى غير متناهي القوة والقدرة مع كونه في غاية التنزه عن الكمية
والكثرة وبالجملة حمل اللفظ على المعنى الاصلي الحقيقي اذا امكن فهو اولى ارجاع المعاني
المختلفة الى معنى جامع اليق بالحكمة واحرى ثم الخوض والامعان في بيان المعاني
اللغوية والعرفية ليس من داب الحكيم وعادته لان بناءها على الظنون والتخمينات
ومن هذا القبيل ما ذكره الشيخ من انه لما كان التمام يلزمه التناهي غاية ونهاية
فيكون للشيء كالتام اول ووسط ونهاية ويكون ذا عدد البتة فالجمهور
لا يقولون لعدد او ذي عدد هو اقل من ثلثة انه تام ولا ايضا انه كل وجميع
فالثلاثة انما صارت تامة لان لها مبدا ووسطا ونهاية واما الاثنان
فهو ناقص من جهة فقد احد الامور الثلثة فيه فان اعتبر مبدا ووسطا فلم يكن
ذا نهاية فيكون ناقصا من جهة فقدان ما هو نهاية له وان اعتبر مبدا ومنتهيا
فلم يكن ذا وسط وان كانا وسطا ونهاية فلم يكن ذا ابتداء فهو ناقص لفقد
احد من هذه الامور التي يجب ان تكون في عدد التام ثم الواسطة يجوز ان يكون
واحدا او اكثر قليلا كان او كثيرا الا ان جملتها في انها واسطة كشيء واحد واما
المبدا والنهاية فلا يجوز ان يكون شيء منهما في كل عدد تام الا واحدا لا غير فلا
بعدد واحد مبدا ان فلا منتهيان انما جاز ذلك لعددين مختلفين فيكون
العدد ذا مبدا ونهاية وواسطة هو اقصى ما يمكن ان يقع في مراتب هذه الامور
واتم ما يوجد فيه هذه الترتيب ولم يكن وجودها مجتمعا الا في الثلثية
فكل عدد خاص فوق الاثنين له هذه التمامية من غير مزية لبعضها على بعض

فان تفاوتها في كون الوسط في بعضها اكثر وبعضها اقل ليس تفاوتا في شيء من هذه المعاني فان
كون الوسط كثيرا لا يوجب كونها اتم وساطة ولا ايضا كونها قليلا يوجب ان يكون
اضعف توسطا بل الكل في درجة واحدة من معنى التوسط في كونها واقعة بين الطرفين
مجاورين لها وهذه التمامية كما مر انما يتصور في كل طبيعة عدد مخصوص بما هو طبيعة واما
من حيث طبيعة العدد على الاطلاق فلا تمامية لها اصلا اذ لا نهاية لها اذ ما من عدد
الا ويشتمل من جنس وحدانه ما لم يوجد فيه فالعشرة تامة في العشرية ناقصة في العشرينية
وغيرها ما هو مما فوق العشرية واعلم ان لاهل الحساب استعمال اخر للفظ التام والناقص
والزائد فالتام كل عدد يكون كسوره الصحيحة مساوية له كالستة فان له نصفا هو
والناقص والزائد فالتام الثلثة ثلثها هو الاثنان وسدسها هو الواحد والمجموع
ستة لا غير والناقص كل عدد يكون كسوره ازيد منه كالاثني عشر والزائد ما هو بعكس
الناقص كالسبعة والثمانية ثم هيهنا بحث وهو ان التام عند الحكماء هو الذي
يوجد له من الوجود ما يليق به ولا يكون شيء مما يمكن له مفقودا عنه ان كان من
شرطه ان يكون ذلك له لذاته لا بسبب الغير فلم يكن للمفارقات العقلية تامة
وان كان ذلك اعم مما يكون لذاته او بسبب الغير فلم يكن فوق التمام مختصا بالواجب
جل ذكره فان كلا من العقول يفيض عنه الوجود على غيره كما ان كلا منهما موجود بالحقيقة
وان كان بسبب الباري تعالى فكذلك كل منها فاعل بالحقيقة بافادة الباري اياها
والعجب من جماعة من المتاخرين قالوا بتوحيد الافعال وان لا موثر في الوجود
الا الله ولم يقولوا بتوحيد الوجود ولا يمكنهم ادراك هذا التوحيد كما عليه العرفاء
الكاملون فانه مدرك غير المثال حيث ان هذه الوحدة لا تنافي كثرة الوجودات
المتخالفة الحقايق والذوات فالاولى ان يراد بالتام وفوق التمام المعنى الاعم ويكون
كل منهما حاصلا في الواجب وما يتلوه من خلفاء الله ومقربيه كما ان الموجود شامل
لهما لكن على وجه الشدة والضعف قال تعالى اني جاعل في الارض خليفة والخليفة التام

وبقي الامكان على غير المتناهي من غير المتناهي ان يخرج واحد منه من القوة الى الفعل فوجب في
نظم النظام وترتب الاكوان والاجسام وحفظ نظامها باللانهاية في الحادثات وكان اكثر
الحادثات المتعلقة بالمواد هي النفوس الناطقة وكان غير جايز خروج الممكن منها دفعة دون
الابدان ولا مع الابدان لتناهيها عددا ومقدارا فبحسب الاستعدادات يحصل من واهبها
قرنا بعد قرن راجعة الى ربها اما سعيده منعمة اذا كملت وشقية معذبة ان
نكست رؤسها فصل في التام والناقص وما فوق التمام وفي الكل وفي الجميع الموجود
اما تام واما ناقص والتام اما فوق التمام اولا والناقص اما مستكف ام لا والتام في كل
شيء هو الذي حصل له جميع ما يليق به ان يكون حاصلا له والناقص ما ليس كذلك
بل يحتاج الى شيء يتمه ويكمله ثم التام ان كان مع ذلك من جنس كماله ما فضل عنه الى غيره
فهو فوق التمام الا فهو تام فقط والناقص وان لم يفتقر في كماله الى سبب منفصل عن
ذاته وعن مقاماته واسبابه لذاته فهو المستكفي وان احتاج فيه الى سبب مباين
خارجي فهو الناقص الغير المستكفي التام يناسب ما بالفعل والناقص يناسب ما
بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام والناقص بعد الفصل المشتمل على
القوة والفعل وهذه المعاني مما يتصور كله او بعضه في اكثر الانواع بحسب حيثياتها او
صفاتها من الكميات والكيفيات وغيرها بوجه من الوجود يليق به والموجود بما
هو موجود الا ان الحكما استعملوا هذه الاقسام الاربعة في طبيعة الوجود والموجود
بما هو موجود قالوا التام هو الذي وحصل له القسط من الوجود الذي يليق به والتام
يناسب بالفعل والناقص يناسب ما بالقوة ولهذا ذكر هذا الفصل المشتمل على التام
والناقص بعد الفصل المشتمل على القوة والفعل المتصور في حقه بالفعل من غير تراخ وقوة
وفوق الموجود التمام هو الذي وجوده افضل من وجوب الوجود ومع ذلك يفضل عنه
الوجود الفائض على ساير الاشياء والناقص المطلق هو الذي ليس له كمال وجوده الذي
ينبغي له بل يحتاج الى مكمل يخرجه من القوة الى الفعل واما المكتفي فهو الناقص الذي

يحصل له الكمالات شيئا فشيئا وكما لا بعد كمال الى لا نهاية من علل وجوده مقومات
ذاته ولا يلزم ان يكون هذا الاستعمال يكون بطريق النقل من معنى آخر سابق بل بطريق
اطلاق الاعم على بعض افراده بان يكون الكمية او العدد او الزيادة المفهومة من لفظ
التام والمعتبرة في حده وكذا القصور والقلة والنقصان المفهوم من لفظ الناقص مما
هو اعم من ما هو بالذات او بالعرض او بالحقيقة او بالاعتبار وهذا اولى من ان
يكون لهذا اللفظ معاني مختلفة بعضها قبل وبعضها او يقع فيه انتقالات من
بعضها الى بعض كما ذكره الشيخ من ان التام كان مستعملا اولا في العدد والاعداد
فيقال هذا تام الاعضاء ثم في الكم المتصل والمتصلات فيقال هذا تام القامة
باعتبار ما يعرضه من العدد من الاشبار والاذرع ثم في القوى والكيفيات فيقال
هذا تام القوة وهذا تام البياض ثم في اصل الوجود بما هو وجود مطلق فيقال هذا
تام الوجود باعتبار ان قد حصل له جميع ما ينبغي له من الوجود او جميع ما ينبغي
لوجود على الاطلاق كان للوجود انحاء واحادا متعددة وهما او فرضا او مجازا او
الكل حاصل له ابتداء فهذا صفة الواجب والذي قبله صفة المفارقات العقلية
والناقص بازاء كل من هذه والحكماء اذا استعملوا التام والناقص ارادوا به المعنى
الاخير لان موضوع احكامهم وعلومهم هو طبيعة الوجود بما هو وجود لا ان
فيه نقلا من معنى مخالف لهذا المعنى الى هذا المعنى فالمعنى واحد والتفاوت
انما وقع بتفاوت الاقسام في الموضوعات والموضوعات لا غير الا ترى ان لفظ
الكمال يستعمل بمعنى واحد في كل ما يتم به الشيء مع انه يختلف افراده غاية الاختلاف
فكمال الجوهر جوهر وكمال العرض عرض وكمال الاسود سواد وكمال الحار حرارة
وكمال الاعمى عمى وكمال الحيوان نفس دراكة وكمال السفينة ربان وكمال المدينة
عادلة السلطان عادل وهكذا واطلاق الكمال على هذه الامور الغير المحصورة ليس
بطريق النقل والتشبيه بل الحقيقة الاصلية الا انه قد يكون معنى مجازي لشيء

للمختلف يفعل ما يفعله لكن وجه اضعف والا لم يكن خليفة فشان العقول القادسة
افاضه فاضل وجودها على ما تحتها بعون الله وقوته فهي ايضا فوق التمام معانها
دون الاول بما لا يحيط به عقل قال ولفظ التمام ولفظ الكل ولفظ الجميع يكاد
ان يكون متقاربة المعنى لكن التمام ليس من شرطه الخ هذا القول الى اخره واضح
المعنى غني عن الشرح على انه ليس فيما اشتمل عليه من المعاني كثير فايدة يعتنى بها
ويليق ايرادها في هذا العلم الذي بالحري ان يذكر فيه خفيات العلوم الالهية و
دقايق المعارف الربانية مما اختص به الاولياء الكاملون والحكماء والشامخون
الراسخون في العلم الحكمة الاخذون علومهم من مشكوة النبوة والاعلام ونور
الوحي والالهام بقوة الفكر والبرهان وقدم السلوك والايمان وكان الشيخ ضاعف
الله قدره اراد ان يبسط في الكلام هيهنا جريا على عادته في المنطق وغيره من كتب
الشفاء من ايراد المقاصد من على سبيل البسط والتفصيل والشرح والتطويل
ولم يحصره في الالهيات مثل ما في غيرها فاورد فيها امورا غير مهمة جمعها مع
ما عنده من الاصول المهمة ليحصل من المجموع كثرة وحجم ومن القبيح للمتكلم في هذه
العلوم ان يطول في ايساغوجي وباب قاطيغورياس وباريمينياس ونحوهما
حتى الشعر والخطابة انه من الصناعات الخمس ثم اذا جاء ووصل الى عظايم الامور
وحقايق الاسرار والانوار التي هي الغاية القصوى والعمدة الوثقى قصر ووقف
واهمل في ايراد كثير من المهمات فيها واخطا في بعض ما اورده من المواضع والابواب
التي لا يسعد الانسان الا باصابة الحق فيها ودرك الثواب ويجب على الحكيم ان يكون
اكثر اعتنائه بالامور المهمة فان اتفق الخروج له الى امور غير مهمة كان باعثه تحقيق
القدر المهم وتعيينه لطالب السعادة وكان سقراط معلم افلاطن الالهي مع جلالة
شانه في العلم والعرفان وسمو مكانه في الحكمة والبرهان مقتصرا على العلوم الالهية
مقصرا في التعليميات وغيرها متعذرا في الاخر عمره باني كنت مشتغلا باشرف

العلوم علما منه بان ذلك هو الذي يصير به الانسان مستحقا لاسم الحكمة منتظما في الملكوت
رتبته للعالم العلوي صايرا من المقربين واصحاب الارتقاء خليفة الله في الارض والسماء المقالة
الخامسة الغرض في هذه المقالة تحقيق وجود الكليات واحوال الماهيات وهي امور
التي يعرضها العموم والاشتراك فرضا او تحققا بالقوة او بالفعل واحكام كل واحد من
اقسامها الخمسة بين النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام ونحن قبل
الخوض في شرح الفصول نذكر بعض القواعد والفصول المحتاج اليها في هذا الباب
مما ذكر هذا الشيخ بعضها في ايساغوجي موردا اياها على وجه التلخيص ليكون تذكره
معوانا على التحصيل موجبا للتسهيل لمن وفق له والتيسير على الطالب البصير لاخلق
لاجله وهي هذه الاول ان الموجود من الاشيا اما انيات او مهيات والوجود كما علمت
ليس مجرد المعنى الانتزاعي وانه الموجود بالحقيقة امر بسيط وهو ليس بكلي ولا جنس ولا
نوع ولا عام ولا خاص ولا جزئي مندرج تحت ذاتي البساطته واما الماهية فالمراد بها
المعنى الكلي والمفهوم الذي من شانه ان يعرضه الكلية واقسامها اذا كانت في الذهن وقد
اختلف في انها هل هي موجودة ام لا والفلاسفة على انها موجودة والمتكلمون على انها
غير موجودة ولكل من الطرفين دلايل وحجج والحق عندنا انها موجودة بالعرض تابعة
الموجودة في الجعل والموجودية اذ المجعول بالذات والصادر بالحقيقة ليس الا انحاء
الوجودات وهي موجوده بالذات لكن كل وجود يصدق عليه ويتحد به عدة من المفهومات
بعضها في مرتبة الهوية الوجودية ويقال له الذاتي مشتركا كان او مخصوصا وبعضها
في مرتبة متاخرة عنها ويقال له العرضي عاما كان او خاصا الثاني ان الماهية قد يكون
مركبة وقد يكون بسيطة والمركبة هي التي انما التئم حقيقتها من اجتماع عدة امور
والبسيط ما لا يكون كذلك ولا بد من الاعتراف بثبوته وتحققه والا التركيب كلا حقيقة
من اجزاء لا نهاية لها بالفعل ومع ذلك فلا بد لها من البسيط لان كل كثرة سواء
كانت متناهية او غير متناهية فان الواحد فيها موجودا فان كان بسيطا فذاك وان

كان مركبا فلم يكن الكثرة مشتملة على الواحد والايراد عليه بان الكثرة لابد من واحد من جنس
الوحدات التي تالفت هي منها الا الواحد الحقيقي ككثرة الاعضاء في الحيوان لابد لها من
واحد ويجوز ان يكون كل عضو مركبا من عدة اشياء غير اعضاء فلابد فيها من واحد
من تلك الاشياء التي هي غير الاعضاء والاجزاء الاوليه ويجوز ايض ان يكون كل واحد
منها ايض مركبا من اشياء اخر وهكذا بالغا ما بلغ غير منته الى واحد هو بسيط حقيقي
مندفع بان بطلانه اوضح لان الاجزاء الغير المتناهية اذا كانت متداخلة كانت
كانت مرتبة ترتيبا ذاتيا فيجري فيها براهين ابطال التسلسل من التطبيق والتضايف
والحيثيات وذي الوسط والطرفين وغيرها فظهر ان البسيط موجود سواء
كان جزء الشيء اولا مثاله ذات الباري ومهيات الاجناس العاليه وطبايع الفصول
البسيطة كما سياتي تفصيلها الثالث ان البسايط هل هي مجعولة ام لا المشهور عند
الجمهور من توابع المشائين انها غير مجعولة بل المجعول صيرورتها موجودا او شيئا
اخر واستدلوا عليه بان السواد ولو تعلقت سواديته بغيره لم يكن السواد سوادا
عند فرض عدم ذلك الغير وهو محال لان السواد في حد نفسه سواد سواء فرض
معه غيره او لم يفرض والايراد عليه في المشهور بوجهين الاول بطريق النقض
وهو ان السواد كما ان له حقيقة فكذلك الوجود وكل ما فرض انه المجعول والاثر
فاذا امتنع ان يكون السواد في كونه سوادا مجعولا امتنع ان يكون الوجود في كونه
وجودا مجعولا فيلزم ان يكون لا حقيقة السواد مجعولة ولا وجوده مجعولا
فلا يكون السواد الموجود مجعولا اصلا هذا خلف وان قيل ان المجعول هيهنا
وان قيل هو اتصاف المهية كالسواد بالوجود او انضمام الوجود بها قيل ان هذا ايض
مغالطة لان ذلك الاتصاف والانضمام او اي ما شئت له حقيقة وهي ايض غير
مجعولة وبالجملة كل ما يفرض مجعولا فله حقيقة سواء كانت بسيطا او مركبة
من البسيط فان عقل ان يكون بعض البسايط مجعولا فليعقل في سايرها والا فلا

استدلال

دربما يجاب عن هذا بوجه دقيق حاصله يرجع الى الوجه الثاني من الوجهين في دفع اصل الا
وهو ان المجعول بالذات ليس شيء من المهيات والوجودات بسيطة كانت او مركبة بل
هو حالة ارتباطية بين المهية والوجودية فلا السواد مجعول ولا الوجود مجعول بل المجعول
صيرورة السواد موجودا او اتصافه به لا بان يجعل نفس الصيرورة بحقيقة التصوير بل
بما هي نسبة وفرق بين كون الشيء شيئا وبين كونه نسبة شيء الى شيء لان الملحوظ بالذات
في الاول هو نفسه وفي الثاني هو الطرفان والنسبة على انها نسبة ليست مقصودة
ولا ملحوظة بالذات بل بالتبع وهذا كالفرق بين المراة والمرئي فالمرات بما هي مرات
الة للنظر والملاحظة وليست مرئية ولا ملحوظة بالذات فاذا نظرت اليها والتفت
بها صارت مرئية وانسلخت عن كونها مرات وهكذا الفرق ايض بين التصور والتصديق
فانهما نوعان من الكون الذهني اذ التصديق في قولك زيد كاتب ليس عبارة عن تصور
زيد وثبوته ولا عن تصور الكاتب وثبوته الذهني ولا ايض عن تصور نسبة الكتابة
الى زيد وثبوتها ولا ايض عبارة عن التصور الثلثة جميعا وحصولها في الذهن لان
جميع هذه الاقسام من باب التصور وليس من التصديق بل التصديق عبارة عن
ادراك ان زيدا كاتب وصيرورته كاتبا بان يكون الطرفان ملحوظا بوجه ارتباط احدهما
بالاخر بان يكون النسبة متصورة بالعرض اي على وجه هي نسبة المتصور الى المتصور
ونسبة المتصور الى المتصور لا يمكن ان يكون متصورة والا انعزلت عن كونها نسبة وذلك
كالمعاني الحرفية اذا استدت واسند اليها صارت معنى اسميا وبالجملة فحال
المجعول في الخارج عند المشائين كحال المصدق به في الذهني بان يكون اثر الجاعل
هو الهيئة التركيبية على الوجه الذي قررنا هذا غاية ما تقرر به طريقتهم وانت تعلم
ان هذا التصوير وان كان صحيحا والجعل بهذا المعنى وان كان واقعا في كثير من
الافعال الصناعيه والادراكات الذهنية وفي جعل المركبات الخارجية وصيرورة
بعضها بعضا بعد تحقق البسايط والكلام في جعل الحقايق ابتداء فالتصديق مثلا

وان لم يكن عبارة عن تصديق تصور الاطراف لا البعض ولا المجموع والا انه لا بد فيه
من تصورات سابقة حتى يمكن هذا الادراك التصديقي على الوجه المذكور وكذا
الصبغ وان لم يكن عبارة عن جعل الكرباس ولا عن جعل اللون ولكن لا بد من وجودهما
حتى يجعل احدهما الاخر وذهبت اخرى ان المهيات مجعولة دون الوجودات
ودون الحالة التركيبية قالوا ليس ان الجاعل يجعل المهية واياها بل يجعلها فقط
بمعنى ان الاثر المترتب على الجاعل نفس المهية لا صيرورتها موجودة ولا الوجود بناء
على ان الوجود ليس امرا حقيقيا زايدا على نفس صيرورة المهية وكونها بالمعنى المصدري
فلا يصح ان يكون الصادر هو ولا الاتصاف به لما ذكرنا والذي يقال ان السواد
سواد مع قطع النظر عن جعل الجاعل حق ونحن نقول به اذ الذاتي غير معلل لكن
كلامنا في ان نفس السواد مجعول ولا منافاة بين كون السواد بنفسه مفتقرا الى
الغير في كونه سوادا او لونا غير مفتقر اليه والى هذا المذهب ذهب الاشراقيون
كالشيخ المقتول واتباعه وكل من اتى بعدهم والمتاخرون الا القليل منهم وهو ايض
سخيف اسخف من الاول كما ستعلم بل التحقيق عندنا ان المجعول بالذات ليس المهية
ولا اتصافها بالوجود اما المهية فلانها لو تعلقت بالجاعل لما امكن لنا تعقل
شيء من المهيات المجعولة الا مرتبطة بجاعلها المشتمل على تعقل الجاعل وكيفية جعله
بل يلزم ان يكون للمجعول من المفهومات الذاتيه والمقومات التي لا يمكن تعقل الشيء
الا بها وان يكون جميعا من مقولة المضاف وكونه مهية واحدة تحت مقولتين بالذات
والتوالي باسرها باطلة فكذا المقدم واما الاتصاف فلما مر بل المجعول بالذات جعلا
بسيطا هو الوجود اذ هو الموجود بالذات والمهية مجعولة بالعرض كما هو موجودة
بالعرض ولا يلزم هيهنا شيء من المفاسد فان قلت يلزم ان لا يكون الوجود وجودا
في نفسه اذا فرض عدم الجاعل وان يكون من مقولة المضاف وايض علة الاحتياج
الامكان ولا يتصور بين الشيء ونفسه قلت الوجود في كل شيء نفس هويته الشخصية

الخارجيه ولا يمكن تعقله الا بالشهود الحضوري وهو شان من شئونه جاعله متفرع
عليه ولا يمكن حضوره الا متعلقا بما هو مفيضه وليست حقيقته الا نفس المتعلق
بغيره ضربا من التعلق لا مفهوم التعلق اذ كل مفهوم يحصل منه في الذهن فهو امر كلي
والوجود بمعزل عنه لذاته وامكانه عبارة عن افتقاره لقصوره الى الجاعل لا الغير و
المضاف وكذا كل مقولة هي من اقسام المهية المعروضة للكلية والوجود ليس مهية
لشيء كما علمت فلا يكون الوجود القايم بذاته تحت جوهر الاصل الرابع في الفرق بين ما هو
جزء المهية المركبة وبين ما ليس كذلك كل حقيقة مركبة فهي لا محالة ملتئمة من عدة امور
فلا بد ان يكون احدي تلك الامور علة لقوام تلك الحقيقة وقد ثبت ان علة العدم
عدم العلة فلما كانت الحقيقة المركبة معلولة في تحققها للامور التي تركبت عنها
كانت في بطلانها معلولة لبطلان تلك الامور لكن يكفي في بطلانها بطلان احد
منها وبهذا يقع الفرق بين علة الوجود المركب وبين علة عدمه فاذن اجزاء الحقيقة
المركبة متقدمة كلها على تلك الحقيقة جانب الوجود وجانب العدم يتقدم عدم
جزء ما عليها ثم لما كانت الصور العقليه مطابقة للامور الخارجية فيجب تصور
تقدم اجزاء الجملة عليها فكما يجب تصور تقدمها يجب تصورها ايض لان تلك
الحقيقة ليست الا مجموع تلك الاجزاء وحصول المجموع متاخر عن حصول الاحاد
فيلزم ان يكون العلم بتلك الاجزاء سابقا على العلم بذلك المجموع فظهر من
هذا ان الحقيقة المركبة لا بد وان يجتمع فيها هذه الامور ومن تاخرها عنها
وجودا وعدما خارجا وذهنا اذا عرفت هذا فنقول اجزاء الحقيقة لكونها
متقدمة عليها ذهنا يلزمها لازم ولكونها متقدمة عليها خارجا يلزمها لازم
اخر فالاول هو كونها بينة الثبوت للماهية لان البين للشيء هو الذي لا ينفك تصوره
عن تصور ذلك الشيء والذي لا ينفك عن الشيء ويكون مع ذلك اقدم تصورا منه فهو
اخص من كونه لا ينفك والموصوف بالاخص موصوف لا محالة بالاعم فالذي يتقدم تصوره

على تصور الشيء وكيف لا يكون بين الثبوت له عند تصوره واما الثاني فهو عدم احتياجها
الى سبب اخر اذ المهية المركبة اذا تحققت كانت بمفرداته محققة لانها سابقة عليها
فكيف لا يستغني عن سبب جديد بل اللازمان كلاهما امر واحد وهو كون الاجزاء
لكونها سابقة على المجموع ذهنا وخارجا كانت مستغنية في ثبوتها وتحققها ه
المجموع على السبب الجديد فاستغناؤها عن السبب في حصولها الذهني وهو المعنى
بكونها بينة الثبوت واستغناؤها عنه في حصولها الخارجي هو المعنى باستغنائها
عن السبب فالاستغناء عن السبب اعم من كون الشيء بين الثبوت لاختصاصه بالوجود
الذهني فظهر ان الخاصية المساوية لاجزاء المهية كونها متقدمة عليها في الوجودين
والعدمين وهذه الخاصية يستلزم خاصية اخرى وهو الاستغناء عن السبب
الجديد فان اعتبر ذلك في الوجود العلمي فهو البين وان اعتبر في الوجود العيني
فهو الغني عن السبب الجديد لكن هذه الخاصية اعم من الخاصية الاولى لان
الاولى هي الحصول على نعت التقدم والثانية هي مطلق الحصول الاعم من الحصول
المتقدم على نعت التقدم والثانية الخامس في كيفية اجتماع اجزاء المهية المركبة
اعلم انه لا يمكن ان يكون كل واحد منها غنيا عن صاحبه والا لم يحصل من اجتماعها
واحد حقيقي فان الحجر الموضوع بجنب الانسان لا يحصل منهما حقيقة متحدة
لعدم تعلق احدهما بالاخر فان قيل اليس المعجون يتكون من اجتماع اجزاء كل منها
غني عن فيقول ليس الامر كذلك بل مجموع تلك الاجزاء بحسب امتزاجها وتمامها
صارت كالجزء الواحد للذات وهو الجزء المادي واما الجزء الاخر فهو الصورة
المعجونية التي هي مبدا الاثار وهي محتاجة الى الاخر لاستحالة الدور فاذن الواجب
ان يحتاج بعضها الى بعض على طريقة الدور لتحصل من اجتماعها حقيقة واحدة
واعلم ان فضيلة كل مركب بفضيلة جهة الوحدة وهي جهة الصورية فالصورة
ان كانت عرضا محتاجة الى الاجزاء والاجزاء موضوعة لها كان المركب مركبا غير

طبيعي ضعيف الوجود وان كانت الصورة جوهرا يحتاج اليها الاجزاء ايضا كما احتاجت هي
اليها لا على وجه الدور المستحيل بل باختلاف جهة الحاجة كما علمت في مباحث الهيولى
والصورة فذلك مركب له وحدة طبيعية ثم كلما كانت الصورة اقوى تحصلا واقل
افتقارا الى المادة كان المركب اشرف وجودا واكمل ذاتا حتى ينتهي الى صورة لا يحتاج الى
المادة في ذاتها وصفاتها الخاصة وكذا في كثير من افعالها كالادراكات العقلية والوهمية
والخيالية بل في بعض افعالها كالحركات واستخراج الاوضاع من القوة الى هذا
غاية درجة الحقيقة المركبة كالافلاك ونحوها وقد يبلغ الانسان الى هذه المرتبة
في الشرف والخلوص ثم يتجاوز ويرتقي عنها الى البساطة والتجرد السادس في الفرق
بين التركيب الذهني والخارجي اعلم ان اجزاء المهية قد يكون متميزة في الخارج ولو بوجه
وقد لا يكون وهو كالسواد مثلا فانه مشارك للبياض في اللونية ومخالف له في
كونه قابضا للبصر ومعلوم ان جهة الاشتراك غير جهة الاختلاف فاذا السواد مركب
في نفسه عن اللونية وقابضية البصر ولو كان اللونية نفس القابضية لكان كل
اللونية سوادا ولكن هذا التركيب لا يمكن ان يكون خارجيا وبرهانه انه لو تميزت اللونية
في الخارج عن قابضية البصر لكانت اللونية المحضة القابضية المحضة اما ان يكون
محسوسة اولا فعلى الاول فعند اجتماعهما اما ان يحدث هيئة محسوسة اولا
فان لم يحدث لم يكن السواد محسوسا فهذا خلف فان حدثت فتلك الهيئة
المحسوسة معلولة لاجتماع اللونية والقابضة وهي خارجة عنهما مغايرة لها
اذ المعلول مغاير للعلة ونحن لا نعني بالسواد الا نفس تلك الهيئة المحسوسة فاذا
يلزم ان يكون اجزاء قوام الشيء المحمول عليه خارجة وذلك محال واما اذا كان الجزءان
او احدهما محسوسا فذلك المحسوس اما ان يكون هو السواد او مخالفا فان كان السواد
امتنع تقومه بالاخر وان كان مخالفا له كان لونا محسوسا مخالفا له في خصوصية فيكون
نوعا اخر من اللون المطلق ولا يكون هي اللونية والمطلقة ويلزم ان يكون طبيعة الجنس

طبيعة النوع هذا خلف فان انضم اليه فصل او حدثت هيئة اخرى لم يكن احساسنا
بالسواد احساسا بهيئة واحدة بل بهيئتين وذلك محال فثبت ان اللونية غير متميزة
عن القابضية في الوجود الخارجي فهما موجودان بوجود واحد بل ذلك التميز انما
يكون في الذهني بالوجه الذي ذكرناه السابع في اصناف التركيبات اجزاء المهية اما
ان يكون متصادقة اولا والمتصادقة اما ان يكون متداخلة او غيرها وغير المتصادقة
اما ان يكون متداخلة او متباينة والمتداخلة والمتصادقة هي التي بعضها اعم من البعض
ويكون الاعم مقوما للاخص كالجسم والحيوان للانسان وغير المتداخلة في المتصادقة
هي التي بعضها اعم من غير ان يكون مقوما كالجسم والحساس والمتداخلة الغير المحموله
كمادة المادة للشيء كالهيولى للجسم الذي كما هو مادة للحيوان لا بالمعنى الذي هو جنس له
والمتباينة الغير المحموله كالمادة والصورة للمركب بما هما مادة وصورة وكالاعضاء
للحيوان والاحاد للعشرة واعلم ان الجوهر قد يكون مولفا من جنس وفصل عقليين
لا خارجين وذلك مثل العقول والنفوس فانها داخلة تحت جنس الجوهر ومخالفة
لساير الجواهر كالجسم والهيولى والصور وكل ما يدخل مع غيره تحت جنس لا بد وان
وان يمتاز منه بفصل فيكون مركبا عقليا مع كونه بسيطا في الخارج وقد يكون مولفا
من جنس وفصل خارجين وهو ظاهر كالانسان مركب من بدن هو مادة ومبدا جنسه
القريب اعني الحيوان ونفس هي صورته ومبدا فصله القريب اعني الناطق واما
ان العرض مركب من جنس وفصل عقليين فهو ظاهر كما علمت من حال السواد واما
ان العرض قد يكون من جنس وفصل خارجين فقد حكم به الجمهور وذلك كالاشكال
مثلا المثلث فانه سطح محيط به ثلثة اضلع فالسطح جنس والاضلاع الثلثة فصل بل
كونه محاطا بثلثة اضلع فصله لانه المحمول عليه لا الاضلاع والخطوط وح يكون مركبا
عقليا اذ ليس لكل منهما وجود امتميزا عن صاحبه واما ان الجوهر هل يكون مركبا
من اجزاء لا يكون البعض جنسا والاخر فصلا فالجمهور زعموا ان ذلك ممكن كتركيب

الجسم من المادة والصورة والتحقيق ان كلا منهما يمكن اخذه بحيث يحمل على المركب
بذلك الاعتبار يكون المادة جنسا والصورة فصلا كما ان الجنس والفصل في المركب
العقلي يمكن اخذ كل منهما بوجه لا يكون بحسبه محمولا عليه فيصير الجنس مادة عقلية
والفصل صورة عقلية واعلم ان الجنس والفصل سواء كانا في المركب او في البسيط كلاهما
مجعول بجعل واحد موجود بوجود واحد وصاحب المطارحات زعم ان كلا منهما
في المركب مجعول بجعل اخر مستدلا بان الشجر اذا قطع والحيوان اذا مات يزول
عنه فصله وهو النامي والحساس ويبقى جنسه وهو الجسم والقول بان الجسم الذي
وجد بعد القطع او الموت عند الجسم الذي كان قبله مكابرة كالقول بالطفرة
وتلك الرحى واشباههما والجواب بالفرق بين الجسم بالمعنى الذي هو جنس وبينه
بالمعنى الذي هو مادة فالذي هو المعنى الجنسي لكونه مبهما يتحد مع كل فصل فيجوز
يتبدل له الفصل وانما الباقي هو الجسم بالمعنى الذي هو مادة بل يقول كما ان الجنس
بحسب المعنى امر غير محصل لا يمكن وجوده الخارجي ولا العقلي الا مع فصل ما فكذا
المادة امر ناقص الوجود مبهم الذات لا يتم وجودها الا باحدى الصور المقومة
لوجودها ومعنى بقائها مع توارد الصور انها الضعف وجودها يكفيها الحقوق
صورة ما اية ما كانت لا انها في حد ذاتها امر واحد بالفعل باق العدد كساير الامور
الصورية فالحق ان جهة الوحدة في كل مركب خارجي هي الصورة وهي تمام المادة
وتمام الشيء متضمن له وما تصورية لا بمادة فلو امكن وجود الصورة مجردة لكان
ذلك الشيء حاصلا بتمام ما اعتبر في حقيقته على وجه اعلى واشرف وهذا معنى التركيب
الاتحادي في المركبات التي لها وحدة طبيعية كما ذهب اليه بعض المدققين وفي
هذا المقام مباحث شريفة ولطايف انيقة ذكرناها في الاسفار والله مفيض
الانوار وملهم الاسرار فصل في الامور العامة وكيف وجودها وبالجري ان شكلم
الان في الكلي والجزئي اه الموجودات اما وجودات واما مهيات وهي الامور التي يعرضها

الكلية والعموم عند حصولها في الذهني ولا يمكن حصولها منفكة عن الوجود لا ذهنا
ولا عينا خلافا للقائلين بشيئية المعدومات من المعتزلة ومن يحذ حذوهم والغرض
في هذا الفصل بيان معاني الكلي والعام وكيفية وجودها يعني ان المهيات التي تعرضها
الكلية والعموم باب هي موجودة في الاعيان او لا وما نحن وجوها وكيف توجد
والموجود لا بد ان يكون امرا معينا شخصيا وكيف توجد امر واحد مع المتقابلات
والاضداد وفي امكنة واحياز مختلفة ووجه مناسبة هذا البحث للذي في
الفصل السابق ان الكل والجزئي يناسب القوة والفعل فان الكلي موجود بالقوة
يصير موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد الفصول جزئيا بانضمام
التشخص اليه لم يصر موجودا بالفعل وكذا الجنس نوع بالقوة ما لم ينضم اليه احد
الفصول لم يكن نوعا بالفعل كالحيوان بما هو حيوان فانه انسان بالقوة وعند انضمام
الفصل الناطق اليه يصير انسانا بالفعل وبانضمام التشخص اليه يصير شخصا موجودا
بالفعل كزيد واما كون المهيات الكلية من الاعراض الذاتية الخاصة بالوجود فذلك
لان الموجود بما هو موجود صالح لان يكون انسانا بما هو انسان او بما هو انسان
كلي او فرسا كذلك او فلكا او عقلا او نفسا بما هي هي او بما هي كليات من غير ان يصير امرا
خاصا طبيعيا او تعليميا ولا الاعم من الموجود المطلق صالح لشيء هيهنا الا بعد ان
يصير موجودا مطلقا فهي من الاعراض الاولية الخاصة بالوجود وهذا لا ينافي كونها
معروضة الموجودات الشخصية ولا ايضا ينافي عدم كون الموجودات بما هو انسانا
معينا او فرسا شخصيا او مقدارا مخصوصا الا بعد ان يصير طبيعيا واقعا في المادة
التغير او تعليميا واقعا في الكمية والتقدير قال ـــــ فنقول ان الكلي قد يقال
على وجوه الثلث فيقال على وجوه ثلث فيقال الكلي للمعنى من وجه انه آه قد ذكر للكلي معاني
ثلثة احدها المعنى الذي له افراد يحمل على كل واحد واحد منها كالانسان والكرة
والسواد والثاني المعنى الذي امكن ان يكون له افراد كثيرون يحمل عليها وان لم يكن شيء

منها موجودا كمعنى البيت الذي صنع من الذهب فجاز ان يوجد كثير من افراده وان لم يوجد
شي منها من غير مانع عقلي وسبب ذاتي خارج عن نفس تصوره والثالث المعنى الذي لا مانع
في نفس تصوره من ان يقال على كثيرين ولكن لو قوعه متعددا مانع عقلي وسبب ذاتي خارج عن
نفس مهيته ومعناه يدل عليه دليل كالشمس والقمر وكلية الارض الواقعة في وسط الكل و
الاولى ان يجعل هذه المعاني الثلثة من اقسام معنى مشترك جامع لها صادق عليها ليكون
الكلي مشتركا معنويا لا مشتركا لفظيا وذلك انسب بهذا الفن فان البحث عن معاني الالفاظ
والاطلاقات اهل اللسان ليس من داب الحكيم فان مناط كون الشي كليا وملاك الامر فيه هو
كونه مفهوما ومهية كما ان مناط كونه جزئيا حقيقيا او شخصيا هو كونه وجودا وانية
او ذا وجود وانية من حيث هو كذلك فكل معنى ومهية غير الوجود نفس تصوره لا يابى
العموم والاشتراك بين كثير سواء كانت ممتنعة او ممكنة موجودة او معدومة او بعضها
ممتنعة وبعضها ممكنة والممكن منها واحدا او كثيرا والواحد الممكن موجودا م لا والكثير الممكن
اما متناه او غير متناه فهذه الاقسام كلها خارجة عن نفس ما هو المعنى الكلي وهي انه يريد
من الثلثة المذكورة وقوله وقد يمكن ان يجمع هذا كله في ان هذا الكلي الى
اخره مراده ان المعنى الاخير يصلح ان يكون جامعا بين المعاني فانه من جهة ان نفس تصوره
غير مانع من القول على كثيرين متحقق في ساير المعاني وان كان من جهة انحصاره في واحد
بسبب المانع الخارجي يكون مغايرا للواقي وانما وجب ان يكون المستعمل في المنطق
واما الشيء من العلوم الحقيقية سيما الفلسفة الاولى هو هذا المعنى لعمومه وشموله
للاقسام الباقية اذ العلوم الكلية كالمنطق وغيره يبحث عن احوال الكلي واقسامها
الخمسة من الجنس والفصل والنوع والخاصة والعرض العام واقسام كل منها
كالاجناس البعيدة والمتوسطة والقريبة والفصول البعيدة والمتوسطة والانواع
الحقيقية والاضافية وغير ذلك وهذه المباحث لا تجري في الكلي الذي لا يوجد من
حيث انه لا يوجد ولا الذي انحصر في واحد من حيث هو كذلك فيجب اخذه على

الوجه الاعم لكن المنطقي يبحث عن هذه الاشياء بحسب معانيها المنطقية التي هي في ثواني
المعقولات وصاحب هذه العلم يبحث عن معانيها الطبيعية المعروضة لتلك المعاني
التي هي في درجة الثانية في المعقولية فكما الفرق حاصل بين مفهوم الكلي وبين المفهوم
الكلي كالحيوان والانسان فكذا الفرق حاصل بين الجنس المنطقي وهو مفهوم الجنس
وبين الجنس الطبيعي كالحيوان وكذا القياس في النوع والفصل والعرض وجميع ما
يبحث عنه في المنطق وهذا العلم حتى الجزئي الحقيقي على ما قال واما الجزئي المفرد
فهو الذي نفس تصوره يمنع ان يقال معناه على كثير كذات زيد هذا المشار اليه آه المراد
من الجزئي المفرد هو الجزئي الحقيقي وهو لا يكون الا مفردا بخلاف الجزء الاضافي في
وهو الاخص من شيء فانه قد يكون كليا متكثر الافراد بالفعل او بالقوة فالجزئي
الحقيقي هو الذي نفس تصوره يمنع قوله على كثيرين سواء امكن تصوره كذات زيد
المشار اليه وكهذا السواد مثلا او لم يمكن وكذا الباري جل ذكره والذي امكن تصوره
سواء كان بحسب الحس فقط كزيد المشار اليه وهذا الشمس او بحسب العقل فقط
كهوية العقل العاشر مثلا فان صورة زيد المشار اليه لا يمكن حصولها في العقل ولا
صورة العقل العينية يمكن حصولها في الحس لكن الجميع بحيث اذا تصوره
متصور لا يمكن له فرض صدقه على كثيرين لامتناع نفس تصوره المطابق لهويته
الشخصية عن ذلك واعلم ان منشا هذا الامتناع كما اشرنا اليه انما هو كون الشيء
وجودا او ذا وجود خاص فان الهوية الشخصية لا غير خاصا ما هو غير نحو من خاصا وكليا
انحاء الوجود فهو معنى كلي ولو تخصص بالف تخصيص قال ـــــ فالكلي من حيث
هو كلي شيء من حيث آه يريد الفرق بين الكلي المنطقي والكلي الطبيعي فكما ان
الواحد قد يراد به نفس معنى الواحد وقد يراد به معنى اخر اي معنى اخر كان يكون
ذلك المعنى هو الواحد كانسان واحد وفرس واحد فكذا الكلي قد يراد به نفس
مفهومه المذكور سواء فرض المشترك بين الكثيرين بالفعل او الامكان او بمانفس

تصوره مانعا من الاشتراك او غير ذلك وقد يراد به معنى اخر كمعنى الانسان او الشمس وغيرهما
يكون ذلك المعنى موصوفا بالكلية فكثيرا ما يتصور مفهوم الكلي باحد الوجوه ولم يخطر
بالبال شيء من المهيات الموصوفة به كما انه كثيرا ما يتصور مهية من المهيات ولا يخطر
بالبال انها كلية ونتصور الحيوان ولا نعلم انه جنس ونتصور الانسان ولا نعلم انه نوع
والناطق ولا نعلم انه فصل ونتصور زيدا المشار اليه ولا نعلم مفهوم الجزئي فالكلي بما
هو كلي شيء والذي يحمل عليه الكلي شيء اخر كما ان الجنس بما هو جنس معنى وحده الكلي
المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة والذي يلحقه الجنس كالحيوان مثل معنى اخر
وحده انه الجوهر ذو الابعاد النامي الحساس وليس احدهما داخلا في حد الاخر ومعناه
لكن احدهما يعرض للاخر فالاخر العارض هو المفهوم المنطقي والمعروض هو المعنى الطبيعي
وظرف هذا العروض لا يكون الا الذهن فالموجود في الخارج من الحيوان لا يكون الا
شخصا فالشيء في الخارج لا يكون كليا ولا جنسيا ولا نوعا ولا غيره من المعاني المنطقية
حتى مفهوم الجزئي الحقيقي قال فالمهية من حيث هي تلك المهية مثل الانسان بما هو
انسان والفرس بما هو فرس ليست في حد نفسها الكن يعرض لها كثير من المعاني التي
هي غيرها بحسب المعنى والمفهوم فكما ان الفرس في حد مهية ليس باسود ولا ابيض
فكذلك ليس هو في نفسه من جهة نفسه بكلي ولا جزئي ولا بواحد ولا كثير ولا موجود
ولا معدوم والوجود اعم من ان يكون في الاعيان او في الاذهان وكل منهما اعم من
ان يكون بالقوة او بالفعل وجميع هذه الامور بحسب المعنى خارجة عن نفس مهية
الفرسية قال بل الواحدية صفة تقترن الى فرسيه مع تلك الصفة الواحدة اعلم ان
اصناف الصفات العارضة للمهية كثيرة الا انها منحصرة في ثلثة اقسام لانها
اما متوقف على وجود المهية مطلقا او غير متوقف والموقف على الوجود اما
يتوقف على الوجود الذهني او على الوجود الخارجي مثال العارض لوجودها الخارجي
كالحركة والحرارة والسواد ومثال العارض الذهني كالكلية والجزئية والجنسية والنوعية

والقضايا المعقودة بها كقولنا الانسان نوع والحيوان جنس ذهنيات صرفه ويقال
لها القضايا الطبيعة والمراد من الطبيعة المستعمله ههنا كقولهم الكلي الطبيعي والنوع
الطبيعي ليس مبدا الحركة والسكون ولا مبدا الصفة الذاتيه كما يقال هذه الحركة
طبيعية وهذا اللون طبيعي او طبيعة النار كذا او طباع الفلك بل المراد مهية الاشيا
وذواتها الكليه كما ان القضايا المعقوده بالعوارض الخارجيه كقولنا الانسان
كاتب والحيوان متحرك خارجيات صرفه واما مثال عارض المهية فهو كالوجود
والوحدة والفصل للجنس والجنس للفصل ونحوه لوازم المهيات كالزوجية للاربعة
وتساوي الزوايا للقائمتين للمثلث والشيخ اورد من امثلة الاقسام الثلثة مثال
القسمين الاخيرين وهو عارض المهية كالواحد والكثير والوجود عارض الوجود الذهني
كالكليه لانه بصدد اثبات المغايرة بين المهية وجميع لواحقها واذا اثبت المغايرة
بينها وبين ما هو عارض نفسها بما هي هي وعارض نفسها او بما هي معقوله فلا محاله
ثبت المغايرة بينها وبين عوارض وجودها الخارجي على وجه اوضح فان قلت اليس
عم الوجود بين العيني والنفسي والوجود العيني من الصفات الخارجيه قلنا الوجود
وان كان عينا خارجيا ليس من العوارض والصفات الخارجيه اذ العارض الخارجي
ما يكون المعروض متقدما عليه والعارض متميزا عنه في الوجود والمهية متحدة
بالوجود الخارجي وقد ذكر فيما سبق كيفية هذا الاتصاف فان قلت اذا كان
الوجود وما يجري مجراه مما يعرض نفس المهية من حيث هي هي فلماذا قال الشيخ ان
الفرسية في حد نفسه لا موجود ولا واحد وكثير ففي كلامه نوع تناقض قلنا
سيظهر لك دفع هذا التوهم بوجه يظهر صحة القولين من غير تدافع قال
فان سئلنا عن الفرسية نظر في النقيض مثلا هل الفرسية الف اه يريد ان المهية
ليست من جهة نفسها باعتبار حدها شيئا اخر غير نفسها ومقومات نفسها
من وحدة او كثرة او وجود او عدم او عموم او خصوص او شيء من طرفي المتناقضين

مع انها متصفه باحد الطرفين في الواقع وسلب الاتصاف بشيء من حيثية لا ينافي الاتصاف
به من حيثية اخرى كما ان الانسان ليس من حيث هو ابيض كاتبا ولا من حيث هو عالم متحركا
مع انه كاتب وعالم فلو سئلنا عن الانسانيه بطرفي التناقض بان قيل هل الانسانية
بما هي انسانية موجودة ام لا واحده ام لا لم يكن الجواب الا السلب اي متى كان المسئول
عنه من المتقابلات غير المهية ومقابلها فان الجواب حينئذ الايجاب لا السلب ولكن ذلك
يشرط تقديم حرف السلب على الحيثية بان يقال ليست الانسان من حيث هو انسان
بكاتب ولا لا كاتب لا ان يقال الانسان بما هو انسان ليس بواحد ولا موجود فان
الصفات ما يوصف ويتحد بها المهية من هي حيث هي تلك المهية ولكن ليست حيثيتها
حيثيه للمهية بمعنى ان معنييهما متغايران وان اتحدا في الوجود وبالجملة ان للمهية بالقياس
الى عوارضها حالتان احديهما عدم الاتصاف بها ولا بنقايضها ايضا عندما اخذت
من حيث هي هي وتلك الحاله بالقياس الى العوارض التي هي يعرضها بشرط الوجود كالكتابة
والحركة وغيرهما والاخرى الاتصاف بها حين اخذت كذلك وهي بالقياس الى العوارض
يعرضها مع الوجود لا بشرط الوجود كالوجود والوحدة والامكان والشيئية وغيرها
فالمهية بالقياس الى عوارض الوجود بخلو عن الطرفين في مرتبة من النفس الامر وهي
مرتبة ذاتها قبل الوجود واما بالقياس الى عوارض نفسها فانها وان لم يخل عن احد
الطرفين عن احد لكن ليست حيثية نفسها حيثيه ذلك العارض فالذي شرطه
الشيخ من ان يكون السلب بعد من حيث انما هو بالقياس الى العوارض التي لا تخلو
المهية من حيث هي من احد طرفيها واما خالها بالقياس الى العوارض الخارجيه فالخلو
عنها وعن مقابلها في تلك المرتبة اذ ليس اذا لم يكن للانسان حركة في مرتبة ذاته
كان له مقابل الحركة لان خلو الشيء في الواقع عن النقيضين وان كان مستحيلا لكن
خلوه عنهما في مرتبة من الواقع غير مستحيل لان الواقع اوسع من تلك المرتبة على ان نقيض
حصول الشيء في مرتبه هو سلب حصوله في تلك المرتبة بان يكون المرتبة قيدا للمنفي

لا للنفي اعني رفع المقيد لا الرفع المقيد ولهذا لو سئل بطرفي النقيض في شيء من هذه
العوارض كان الجواب الصحيح سلب كل منهما ولو سئل بالطرفين في شيء من العوارض
المهية كان الجواب السلب المذكور بتقديمه على الحيثية ولا يراد من تقديم السلب على
الحيثية ان ذلك العارض ليس من مقتضيات المهية حتى يصح الجواب من لوازم المهية
كما فهمه صاحب المواقف حيث قال تقديم الحيثية على السلب معناه اقتضاؤها السلب
لظهور فساده ولا الغرض ايضا من تقديمه عليها ان لا يكون الجواب بالايجاب العدولي
المقتضي لوجود الموضوع لان مناط الفرق بين العدول والتحصيل في السلب تقديم
الرابطة عليه وتاخيرها عنه لا غير قال وبهذا يفترق حكم الموجب والسالب والموجبتين
اللتين في قوة النقيضين وذلك لان الموجب منهما الذي هو لازم اه يعني بوقوع
الجواب باحد الطرفين وبعدم لزوم الجواب باحدهما يحصل الفرق بين ما اذا كان
السؤال واقعا عن طرفين احدهما موجب والاخر سالب وبين ما اذا كان عن طرفين هما
موجبتان في قوة الموجبة والسالبة فاذا سئلت هل الانسان من حيث هو انسان
موجود او ليس بموجود وسئلت ايضا هل الانسان من حيث هو انسان موجود او لا
موجود ولا شك ان الاولين موجب وسالب وان الاخيرين موجبان وانهما في قوة
الاولين في ان صدق كل من طرفيهما يوجب كذب الاخر في الواقع وبالعكس كما في الاولين
وفي المساوية بينهما وبين الموجب والسالب في اقتضاء وجود الموضوع لان الانسان
الواقع موضوعا فيهما من الامور الموجودة فانما يتحقق الفرق بين ذين وذين بانك
تجيب عن السؤال الاول بطريق السلب بشرط تقديمه على الحيثيه ولا يلزمك الجواب
عن السؤال الثاني باحد الطرفين لجواز الخلو المرتبة عنهما جميعا وذلك لان السؤال
الثاني تقتضي ان الموجب منهما الذي هو مساوق للسالب اذا لم يكن مقابله وهو الموجب
الاخر متحققا صادقا كان هذا الموجب صادقا ولكن معنى صدقه ههنا مع هذه
الحيثية يقتضي ان معنى الانسانيه بعينه معنى الموجود وهو فاسد فلو اجيب كان

جوابا فاسدا وكذا الجواب بالموجب الاخر وموافسد واكذب وذلك لانه ليس اذا كان الانسان
موجودا في الواقع او واحدا او ابيض كان معناه بعينه معنى الوجود والوحدة ومهيته بعينه
مهية شيء مما اتصف به فظهر الفرق بين السؤال المردد بين الموجب والسالب وبين السؤال
المردد بين الموجبتين اذا قيد الموضوع بحيثية ذاته في استحقاق الجواب وعدمه لكن
بالشرط المذكور وفائدة تقديم السلب في الجواب ليكون مدخوله وما اضيف هو اليه
من الحيثية في مرتبة المهية ولا يكون السلب في تلك المرتبة لئلا يكون عينها ومحمولا فان
نقيض وجود الصفة في تلك المرتبه انه صفة كانت سلب تلك الصفة المقيدة بانها
في تلك المرتبة ولا يلزم من ذلك ان يكون السلب في تلك المرتبه كما انها خالية عن الصفات
الزايدة خالية عن سلبها ايضا قال واما انه هل يوصف بانه واحد وكثير على انه وصف
يلحقه فلا محاله اه يعني اذا قال قايل ان المهية الانسانية مثلا من حيث انها هي هل يكون
موصوفة بلحوق هذه الصفات التي هي بعد الذات ام لا لا سبيل الى الثاني لضرورة
اتصافها وبلحوقها اياها وعلى الاول يلزم ان يكون معنى الانسانية معنى الموصوفية
والملحوقية ونحوهما فيقال نعم هي موصوفة ولكن لا يلزم ان يكون تلك المهية عين الموصوفية
وبمعناه كيف والموصوفيه حالة اضافيه ثبوتها متاخره عن ذات المهية وذات
الصفة فكيف يكون النظر الى الانسانية بما هي انسانيه مشوبا بالنظر الى ما هو متاخر
عنها بمرتبتين بل معنى موصوفيتها الشيء من الصفات انها في حد نفسها لا يابى عن ورود
شيء من تلك الصفات اليها من خارج وبسبب فاعل مباين لها وبعد لحوقه اياها
يصير موصوفا بالفعل فكونها موصوفة ايضا كنفس الصفة امر لاحق بها قال
فلهذا ان قال قايل ان الانسانيه في زيد من حيث هي انسانيه هل هي غيره هذا السؤال
لكونه واقعا بين موجب وسالب لا بين موجبين في قوة النقيضين فيكون مستحقا
للجواب باحدهما فيلزم ان يقول المجيب لا اي ليس غيره لكن سلب الغيرية مستلزم
لان يكون الانسانية التي في زيد هو نفس الانسانية في عمرو ومعنى ذلك ان الانسانية

بماهي انسانية معنى واحد وحيثية واحدة لاتختلف وان تعددت الوجودات
والخصوصيات ولايلزم من ذلك ان يكون الانسانية التي في زيد والتي في عمرو والتي
في بكر وغيره كلها واحدة بالعدد اذ الواحد بالمعنى لاياتي الكثرة بالعدد وفي اكثر
النسخ وقع بدل فيلزم ان يقول فليس يلزم ان يقول ووجه صحته مع ان السؤال داير
بين الايجاب والسلب ان سلب الغيرية المستلزم للوحدة كمقابله امر مجمل مشترك
بين ما يكون بحسب العدد وما يكون بحسب المعنى فالجسمية والناطقية في زيد متغايران
بالمعنى متحدان بالعدد والسؤال المجمل لايستحق الجواب باحد الطرفين ما لم يفصل
فاذا سئل ان هذا الميزان عين ام لا يمكن الجواب بالسلب والايجاب كل بمعنى اخر
ولهذا قال وليس يلزم من تسليم هذا اي من تسليم ان هذه الانسانية ليست
غير تلك الانسانية ان يقول فاذن تلك وهي واحدة بالعدد لان هذا السلب الواقع
في الجواب سلب مطلق للغيرية لا سلب للغيرية مطلقة حتى يلزم الوحدة العددية
والفرق متحقق بين اطلاق السلب وسلب الاطلاق فالمراد من السلب المذكور ان
الانسانية التي فيهما بما هي انسانية انسانية لاغير والغيرية التي بينهما بامر خارج
عن نفس الانسانية والا لكان يلزم ان يكون الانسانية بما هي انسانية شيئا غير
الانسانية بل يلزم ان يكون معناها بعينه معنى الغيرية او معنى سلب الغيرية و
ذلك كله باطل كما مر قال على انه اذا قيل للانسانية التي في زيد من حيث
اه يريد زيادة التاكيد في تحصيل معنى المهية وتجريدها عما هو خارج عنها
مع وقوع الاشتباه والخلط بينهما كثيرا فانه اذا قيل الانسانية التي في زيد
من حيث هي انسانية هل هي كذا فيكون كالمتناقض فان كونها من حيث هي معناه
انها انسانية فقط غير ملتفت فيها الى شيء اخر وكونها في زيد انها انسانية
وشيء اخر هو في زيد فكيف يجتمع الخلط والتجريد معا ثم لاتخلو اما ان يكون
مرجع ضمير انها او هي او تكون في قول القايل الانسانية التي في زيد من حيث

انها انسانية كذا او من حيث تكون انسانية كذا اما ان يرجع الى الانسانية التي في زيد
فيلزم التناقض والكذب في الحكم عليها انها واحدة او مشتركة او ليست الا هي او ليست
غير التي في عمرو وان رجعت الى الانسانية فقط فذكر زيد لغو لا فايدة فيه اللهم الا ان
نعم ان الانسانية التي لحقها من خارج ان حصلت في زيد وصارت زيدا في الوجود
وقد جردناها عن هذه الخصوصية ومن كونها في زيد فهل هي كذا ففي مثل هذه الملاحظة
ايضا يقع الخلط بين اعتبار الانسانية واعتبار غيرها واقله اعتبار الاطلاق فانه ايضا ضرب من
التقييد واعتبار التجريد فانه ضرب من الخلط ومرتبة المهية من حيث هي خارجة عنها
الاطلاق والتقييد والخلط والتجريد جميعا كما انها خارجة عنها الوحدة والكثرة
والوجود والعدم والعموم والخصوص والابهام والتحصيل وغير ذلك مما لا يدخل في حدها
قال فان سال السائل وقال لستم تجيبون فيقولون انها ليست كذا اه
قد سبق شبه هذا الكلام منا في وجه تقديم السلب على الحيثية لئلا يرد مثل
هذا السؤال فان في الاجوبة الواقعة عن السؤالات المرددة بين الايجاب والسلب لكل
ما هو غير المهية واخواتها او اخر السلب عن المهية المحيثة بنفسها يفيد كون السلب
لتلك الاشياء بعينه نفس المهية وهو باطل واما عند التقديم فلا يفيد الا صدقه عليها
من تلك الحيثية ولا فساد فيه فان الانسانية بما هي انسانية ليست بعينها سلب
السواد والبياض والكتابة والوحدة والوجود وغير ذلك ولكن مسلوب عنها جميع تلك
الاشياء وقد علمت ان سلب شيء عن تلك المرتبة لا يوجب سلبه عن الواقع ولا يوجب
ايضا كون السلب في تلك المرتبة فانها قيد وظرف للمسلوب لا للسلب وقوله قد عرف
الفرق بينهما في المنطق اشارة اما الى الفرق بين طلب الثبوت وثبوت السلب والى الفرق
بين العنوان والمصداق او الى الفرق بين الحمل الذاتي الاولي والحمل الشايع المتعارف او
الى الفرق بين السلب المقيد والسلب المقيد قال وههنا شيء اخر وهو ان الموضوع
في مثل هذه المسائل يكاد يرجع الى الاهمال اه يريد ان الموضوع في مثل هذه السؤالات

المشتملة على ذكر الحيثية كقولنا الانسان من حيث هو انسان هل هو كاتب وليس بكاتب
او هل هو في زيد وعمرو واحد او متكثر يرجع الى موضوع المهملة فان القضية المهملة
عند محققي المنطقيين هي التي وقع الحكم فيها على نفس المهية لا بقيد الاطلاق حتى يصير
طبيعته ولا بقيد العموم او الخصوص حتى يصير كليا او جزئيه او شخصيه ولما كانت
المهية من حيث هي هي لا يابي عن الوحدة والكثرة والتجرد والخلط وساير المتقابلات
اللاحقة لها في انحاء وجوداتها فالمسئلة التي يكون هي موضوعها كالمهملة يحتمل
المتقابلين في المحمول فلا يقتضي حصر الجواب في احدهما اذ ليس فيها شرط التناقض
وهو وحدة الموضوع الا ان يجعل تلك المهية كالانسانية كانها واحدة مشار اليها
او مجردة بالفعل عن اللواحق الخارجية فحينئذ كان يكون منحصرا في احد المتقابلين
لكن لا يكون الحكم عليها من حيث الانسانية ولا الحيثية المذكورة جزءا من الموضوع
والاغادة مهملة فان اعتبارها ينافي اعتبار التقييد بالوحدة والتجرد او كونها مشارا
اليه اشارة بجعلها متعينة خارجا او عقلا والتقييد بالحيثية الذاتية كما اذا
قيل تلك الانسانية من حيث هي انسانية وان كان فيه اشارة زايدة على الانسانية
لكن لا يخرجها عن الاهمال ولا يجعلها بحيث لا يجعل سلب الطرفين معا وايجابهما معا
ولم يحب بحسب ان يكون واحدا او كثيرا او التي في زيد التي في عمرو او غيرها على ان لابد
ان يكون اما هذا واما غيره لعدم شرط الانحصار من تلك الجهة فالطرفان يمكن
سلبهما وايجابهما من جهة ومن جهة اخرى لا بد ان يكونا متقابلين غير مجتمعين ولا
مرتفعين فالانسانية ليست بما هي انسانية واحدة ولا كثيرة ولا التي منها في زيد
مثلا غير التي في عمرو مع ان الانسانية في نفسها واحدة وكثيرة وزيد وغير زيد اذ يجوز
اجتماعها لذاتها مع هذه الامور كلها لكن بشرط لحوق الوجود التعين لا يكون الا
احد الطرفين من جميع المتقابلات فانسانية زيد غير انسانية عمرو وبالاعراض التي بها
تصير هذا وغيرهما وذاك ولا يمكن وجودها في نفس الامر الا مع العوارض فالانسان من حيث هو

انسان في الواقع اما واحد او كثير او موجود او معدوم او زيد او غير زيد اذ لا تخلو
الواقع عن احد الطرفين ولا يمكن اجتماعهما في واحد بالعدد فلهذه الاعراض والمشخصات
تاثير في الاشخاص كزيد وعمرو وهو بالجزئية والتقويم وتاثير في نفس المهية بالتخصيص
والتحصيل الوجودي لا القوامي فانها ما لم يتشخص لم يوجد فيكون المشخصات من الامور
الخارجة عن المهية المنسوبة اليها واعلم ان الزايد على المهية على قسمين قسم يكون كجزء الحقيقة
الشخصية ويكون نسبته اليها نسبة الفصل المقوم الى النوع وقسم يكون زايدا على الحقيقة
الشخصية والقسمان كلاهما خارجان عن نفس المهية منسوبان اليها لكن تاثير الاول في
كونها موجودة وتاثير الاخر في كونها على صفة قال ونعود من راس ونجمع هذا
ونخبر عنه بعبارة آه لما كان الفرق بين المهية من حيث هي هي وبين ما يلحقها من العوارض
سيما ما يكون مغايرتها بمجرد العقل والاعتبار كاللابشرطية وبشرط اللاسم و
كالعموم والتخصيص والتقييد بالاطلاق لا يخلو عن صعوبة وقد وقع في هذا المقام
اغلاط كثيرة واشتباهات قوية اراد زيادة وتقرير توضيح في البيان وتذكير لما سلف
بوجه اخر والفرق بين الوجه الذي سلف والذي ذكر ههنا ان الاول على سبيل الاخذ
من الاعم الى الاخص شبه التقسيم كما في قوله فالكلي من حيث هو كلي شيء ومن حيث هو
شيء يلحقه الكلية شيء وكقوله وان الفرسية بما هي فرسية شيء ليس بواحد ولا كثير
ولا غيرها وانما هي واحدة او كثيرة شيء ومنه مع صفة زايدة والذي ذكر ههنا على سبيل
الاخذ من الاخص الى الاعم ومن الاسفل الى الاعلى كما هو طريق التحليل فقال ان ههنا شيئا محسوسا
يصدق عليه لذاته الحيوان او الانسان ولا شك ان هذا المحسوس ليس حيوانا محضا
ولا انسانا فقط بل الانسان مع غيره من مادة وعوارض مخصوصة وان صدق على المجموع
الانسان مطلقا اعم من ان يجرد انسان فقطا ومركبا مع غيره فالمركب مع غيره انسان
طبيعي لكونه مقارنا مع طبيعة مادية او لكونه ليس محض الطبيعة الانسانية بل شيء
منسوب اليها وقد علمت ان الطبيعة قد يراد بها نفس المهية وقد يراد بها مبدأ الحركة

والمكون للجسم الذي فيه وكلا الوجهين ههنا جايز والحاصل ان الانسان الطبيعي كانه مركب
من الانسان وشيء اخر بل اشياء اخر فاذا كان الانسان الطبيعي انسانا وعوارض اخرى
ففيه انسانا منظورا الى ذاته من حيث هي هي بلا شرط اخر من عموم او خصوص او
وحدة او كثرة او تجرد او خلط او وجود او عدم اعتبار انه بالقوة او بالفعل حتى
عن عدم الاعتبار وعن اعتبار الاطلاق عن القيود وان كثيرا من هذه الصفات متحقق
للمهية من حيث هي لكن اعتبارها غير اعتبار نفس الذات ولذا قيد اعتبار القوة بقوله
من حيث هو بالقوة فان المهية وان كانت في ذاتها قوة ان يكون موجودا او عاما او غير
ذلك لكن معناها معنى القوة بل هو من لوازمها ومقارناتها والغير الملتفت اليها
عند الالتفات الى نفس المهية فالانسان بما هو انسان واما الانسان العام فعمومه
شيء زايد على الانسانية وكذا الانسان الخاص خصوصه بامر زايد عليها وكذا
كونه موجودا في الخارج لشيء زايد وكونه معقولا بوجوده في العقل ففي جميع هذه
الامور انسانية وشيء اخر فاذا كان في الوجود الخارج او في النفس انسان وشيء كان
الانسان كالجزء لها عند التحليل وان كان عينهما بوجه اخر كما مر فاذن جاز اعتبار ذاته
وان كان مع غيره فان ذات الشيء ذاته سواء كان مع غيره او لا مع غيره وليس اذا كان ذاته
مع غيره لم يكن ذاته ذاته فذات الشيء دايما له وكونه مع غيره اضافة عارضة له
زائدة كزيادة ذلك والفرق ان الاضافة بما هي اضافة حتى اضافة الزايدة امر
غير نسبي غير مستقل وجودا او ادراكا فلا فلا تصير محكوما عليها بشيء ما لم يصير ملتفتا
اليها فزيادة شيء بما هي زيادة شيء ليست زايدة فاذا نظر اليها بانها ايضا امر غير
الطرفين حكم عليها ايضا بالزيادة وهكذا حتى ينقطع النظر والاعتبار وبالجملة
كون الانسان بما هو انسان مع غيره ايضا غير كون الانسان في نفسه فكونه في نفسه
متقدم بالذات على كونه مع غيره فالانسان بما هو انسان متقدم لا على الانسان
الشخصي الذي هو انسان ونحو من الوجود يلزمه عوارض مشخصة بها يصير مشارا اليه

حسا ممتنعا عن الاشتراك وكذا على الانسان الكلي لانه انسان مع نحو من الوجود يحتمل الاشتراك
وذلك لا يكون الا في العقل وبالجملة متقدم على الانسان الكوني وعلى الانسان تقدم
البسيط على المركب وتقدم الجزء على الكل بحسب الملاحظة العقلية والتحليل العقلي
فاذن الانسان بما هو انسان فقط لا نوع ولا شخص وكذا الحيوان بما هو حيوان ولا جنس
ولا نوع ولا شخص ولا واحد ولا كثير لكن يلزمه ان لا تخلو من اطراف هذه المتقابلات
وعند اهماله يجوز الاجتماع فيه بين المتقابلين منهما فالانسان بالشرط المذكور
اي بما هو انسان فقط وان كان موجودا في انسان ما وفي كل شخص منه لكن ليس هو بذلك
الاعتبار انسانا ما كلي ليس هو هو بذلك الاعتبار هذا الشخص المعين اذ في كونه انسانا
ما زيادة على كونه انسانا كما في كونه شخصا مخصوصا زيادة على انسانا ما هو ففيه
زيادة على زيادة بل هو بذلك الاعتبار انسانا لا غير وكونه مع غيره لا يمنع غيره كونه نفسه
فيكونها موجودا لا يمنع كون الانسان بما هو انسان موجود الا انه اذا كان هذا الشخص
وهو انسان الذي جزؤه يكون موجودا كالبياض المقارن للجسم فانه من حيث هو بياض
موجود وان كان غير ممكن الافتراق عما يقارنه لا ينافي المغايرة بل توكيدها فالمقارن
لشيء سواء كان صفة له او موصوفا به موجود في نفسه سواء كان وجوده في نفسه هو بعينه
وجوده مع غيره كالصفات والاعراض فان وجود الاعراض في نفسها هو بعينه وجودها
للموضوعات او لم يكن كذلك بل عرض له ان يكون مقارنا لغيره كالمثلث مع الزوايا
والاربعة مع الزوجية فان وجود المثلث في نفسه شيء وكونه ذا الزوايا شيء اخر
عارض لازم له هداية كشفية اعلم ان الموجود في الحقيقة من كل امر كما مرت الاشارة
اليه مرارا هو وجوده الخاص به ومعنى موجودية المعاني والمفهومات هو كونها صادقة
عليها محمولة لها وان ثبوت كل شيء فرع وجوده في نفسه فمعنى كون الانسان موجودا
عند التحقيق عبارة عن كون بعض الموجودات محمولا عليه انه انسان بل الموضوع في
الاحكام كلها هو الموجود والموجود لا المعاني والمفهومات فمفهوم الانسان لا يحمل

عليه انه انسان ولا موجود فكما ان كون كذا موجودا او واحدا لا يوجب كون مفهوم الوجود
او مفهوم الوحدة موجودا فكذا كون زيد حيوانا او انسانا لا يوجب كون معنى الحيوان
او معنى الانسان من حيث نفس معناه موجودا فان مصداق موجودية الشيء ومطابقه
وملاكه هو وجوده لا نفسه مجردا عن الوجود ولا لا بشرط الوجود وقولهم ليست المهية
من حيث هي الا هي معناه انه نفس هذه المفهوم التصوري من غير حكم عليه باثبات
او نفي وليس معناه انه يحكم عليها من تلك الحيثية بنفسها او بذاتياتها ولا يحكم
عليها بعرضياتها كيف وكل تصديق وحكم لا بد له من مفهوم تصوري ووجود له
او وجود صفة له فكيف يكون مع عزل النظر عن الوجود مصداقا للحكم فالحق ان
مثل هذه المفهومات الكلية والطبايع التصورية موجودات بمعنى اتحادها مع الهويات
الوجودية ولهذا قالت العرفا الاعيان الثابتة ما شمت رايحة الوجود اي ليست في
ذاتها موجودة لا بالفعل ولا بالقوة ولا كما يقوله الشيخ انها وان لم يكن من حيث
ذاتها موجودة ولا معدومة لكنها موجودة في الواقع بل معنى موجوديتها اتحادها
بالموجودات فافهم هذا فانه من مزال اقدام اقدام الفحول ومضال الافهام والعقول
قال والقايل ان يقول ان الحيوان بما هو حيوان غير موجودة في الاشخاص لان
الموجود في الاشخاص هو حيوان ما اه كلام هذا القايل لا يشبه ان يكون كلام
رجل واحد فانه مع كونه مشتملا على الاغلاط التي الزمها عليه الشيخ يناقض بعضه
بعضا فانه اعترف بان الحيوان بما هو حيوان موجود هذا الشخص بل مفارق للاشخاص
وهذا متناقض فانه اذا كان هذا الشخص حيوانا وكان الحيوان صادقا عليه وعلى
غيره وليس احد الشخصين عين الاخر فكان كونه هذا الشخص غير كونه حيوانا ضرورة
ان ما به الاشتراك غير ما به الافتراق فثبت ان الحيوان بما هو حيوان موجود في كل
شخص فكيف يكون مفارقا محضا والقايلون بان المهيات وجودا مفارقا عن هذه
الاشخاص لها ايضا وجودا اخر مفارقا عن الاشخاص على ما سيحكى عنهم الشيخ في ثاني

السابع لهذا الكتاب من ان في الوجود انسانين في معنى الانسانية انسان محسوس
فاسد وانسان معقول مفارق ابدي وجعلوا الكل منهما وجودا الى اخر ما حكاه عنهم
ولذلك حكم الشيخ بركاكة كلامه واعتذر من ايراده ودفعه كانه انزل مرتبة من ان
يشتبه فساده على عاقل وقوله تتشحط بالحاء المهملة اصله تشحط المقتول بدمه
اضطرب ويتشحط في دمه تلطخ به وتمرغ فيه استعارة لطيفة حيث شبه حال من
تصورت نفسه بولده بالصور الادراكية الفاسدة التي لو صحت كانت بها حياة
النفس بحال مقتول تلطخ ظاهر جسده بدمه الفاسدة التي به حيوته لو لم يفسد
قال فنقول ان هذا الشك قد وقع فيه الغلط من وجوه اخره كلام هذا القايل
مشتمل على وجوه من الغلط الوجه الاول زعمه ان الموجود من الحيوان اذ كان حيوانا
ما لم يكن الموجود حيوانا بما هو حيوان ومنشا هذا الغلط انه جعل اختلاف
الاعتبارات والحيثيات مطلقا مستلزما للاختلاف في الوجود فان كون الشيء
هذا الحيوان وكونه حيوانا وكونه حيوانا مطلقا امور متغايرة بالاعتبار لكنها كلها
واحدة في الوجود اذ لا منافاة بين كون واحد هذا الشخص وبين كونه حيوانا ما وكونه
حيوانا والوجه الثاني ظنه ان الحيوان من حيث هو حيوان يجب ان يكون اما عاما
واما خاصا بمعنى عدم الخلو والانفصال الحقيقي بل الحيوان له اعتبار لا يكون
بحسبه عاما ولا خاصا وهو الاعتبار الذي لا يلحظ به الا نفسه وله اعتبار بحسبه
يحتمل العموم والخصوص جميعا من غير تعاند وهو كونه مع مطلق الوجود اعم من
الذهني والخارجي فذاته يحتمل كلا من العموم والخصوص وله اعتبار بحسبه لا يحتمل
الجمع وهو كونه موجودا باحد الوجودات بخصوصه فهو بذلك الاعتبار اما خاص
واما عام فان كان موجودا مع مادة وعوارض مادية فخاص وليس بعام وان كان موجودا
مجردا عن المادة وعوارضها فهو عام وليس بخاص فظهر ان وصفي العموم والخصوص متقابلان
بشرط وجود الموضوع ووحدته واعلم ان العموم والكلية عندنا لا ينافي التعين العقلي

والوحدة العقلية فالذي اشتهر عند الجمهور من ان المهية في الذهن كالانسان مثلا من حيث كونها متخصصة بالتشخصات العقلية ليست بكلية ليس كما ينبغي نعم هي من تلك الحيثية غير محمولة على الاشخاص الخارجية اذ الحمل عبارة مناط عن الاتحاد في الوجود واما الاشتراك والعموم فهو ضرب من الاضافة الوجودية اعني استواء نسبة ذلك الوجود الى وجودات الاشخاص وسيجي زيادة انضاح لهذا المعنى وجه الثالث من وجوه الغلط غلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمعنى والعموم فزعم ان المعنى الواحد اذا كان موجودا في كثيرين يلزم ان يكون واحدا بعينه موجودا في الكثرة موصوفا بصفات متقابلة موضوعا لاوضاع متخالفة وليس كذلك فان جسما واحدا بالعدد يمتنع وجوده في احياز متعددة واتصافه بصفات متقابلة ولكن طبيعة الجسم بما هو جسم موجود في احياز متخالفة موصوف بصفات متضادة قال وههنا شي يجب ان يفهم وهو انه يجوز ان آه يعني ان الفرق واضح بين اقتضاء السلب وسلب الاقتضاء فالحيوان بما هو حيوان صح ان لا يقتضي عموما ولا خصوصا ولم يصح ان يقتضي عدم كونه عاما او خاصا اذ لو اقتضى سلب العموم لم يكن حيوان عام ولو اقتضى سلب الخصوص لم يوجد منه خاص ولو اقتضى سلبهما لو يوجد احدهما وكذا لو اقتضى الخصوص لم يكن عام او العموم فلم يوجد خاص ولو اقتضاهما لزم اجتماع المتناقضين في كل فرد منه بخلاف ما اذا لم يقتض شيئا من العموم والخصوص فيحتمل الجميع ولا يلزم الجمع ولاجل ذلك اي كون الحيوان بما هو حيوان لا يقتضي شيئا ولا شرطا يجب ان يكون الفرق متحققا بين الحيوان بما هو حيوان بلا شرط زايد وبين الحيوان بما هو حيوان بشرط لا شيء زايد فالاول موجود خارجا وذهنا بخلاف الثاني حيث لا يوجد الا في اعتبار الذهن اذ لو وجد في الخارج لكان متحققا مع وجوده وتشخصه ووحدته والمقدار انه مجرد المهية واما الحيوان بل بشرط شيء آخر فانه موجود في الخارج وان كان مع الف شرط يقارنه من اسباب خارجة عن نفس المهية واما قول الشيخ لو كان للحيوان مجرد الشرط ان لا يكون معه شي آخر وجود في الاعيان لكان يجوز ان يكون للمثل الافلاطونية وجود فاقول

ان اراد بالشي الاخر في الشرط المذكور كل ما هو غير نفس المهية الحيوانية حتى الوجود والوحدة فالمثل الافلاطونية ليست كذلك بل لكل منها وجود عقلي ووحدة عقلية والوجود سواء كان عقليا او خارجيا امر زايد على المهية في التصور وكذا الوحدة وان كان متحدا كل منهما معها في الخارج وان كان اراد به كل ما هو زايد على وجود المهية ووحدتها من التشخصية من الصفات والاعراض فذلك وان استلزم تجويز المثل المفارقة لكن في استحالة هذا التجويز نظر كما سياتي حين يجيء حينئذ ولا فرق بين الصور العقلية من كل نوع من الحيوان الموجود في عقلنا كما اعترف به وبين تلك الصور المفارقة التي ذهب اليها افلاطن واتباعه لان القيام وعدم القيام لشيء ولو جاز ان يكون القايم بنا مقولا على كثيرين موجودين في الخارج فليجز ذلك في تلك الصور وان كان المحمول نفس المهية من غير ملاحظة تعينها ووجودها العقلي فكذلك في تلك الصور فقوله لو كان ههنا حيوان مفارق كما يظنون لم يكن هذا هو الحيوان الذي نطلبه ونتكلم عليه مشترك المورد بينهما لان الحيوان المطلوب ان كان هو المجرد عن الزوايد الذي له صورة في العقل ويعرضها الكلية والاشتراك فهو بهذه الصفة غير محمول على كثيرين بهو هو وان كان هو المعنى والمفهوم مع قطع النظر عن الوجوداتي وجود كان فهو كما ان من شانه ان يحمل على الصور الحيوانية المادية كذلك يحمل على الصورة الحيوانية كذلك ان كان لها وجود في الاعيان كما لها وجود في الاذهان والقول بانه هل للانواع الحيوانية وجود مجرد في عالم العقل كما يقوله الاقدمون ام لا فذلك بحث آخر لا يليق بهذا المقام قال فالحيوان ماخوذا بعوارضه هو الشي الطبيعي اه اعلم ان للحيوان سيما النوع المحصل منه انحاء من الكون والحصول ويمكن اخذه على وجوه واعتبارات احدها الحيوان الماخوذ بعوارضه المادية المقرون بوجود الجسماني المادي المستحيل الكاين الفاسد وهو الحيوان الطبيعي وثانيها الحيوان الماخوذ بعوارضه المثالية من المقدار والشكل الخياليين واللون المثالي وغير ذلك

الموجود بوجود تمثلي شبحي كما يوجد في الخيال منا بالاتفاق وفي الخيال المنفصل على الاختلاف وهو عالم عظيم الفسحة بحذو وحذو العالم الطبيعي بما فيه من الافلاك والكواكب والحيوانات والاشجار والمعدنيات والارض والماء والهواء والنار وهو اعظم من هذا العالم بكثير وله طبقات بعضها الطف من بعض لكن جميع ما فيها ذو حيوة وشعور فهذا هو الحيوان الصوري والمثالي وثالثها الحيوان المجرد عن العوارض المادية وغير المادية وله في وجود في عقولنا بالاتفاق وفي العالم العقلي على اختلاف القوم لكن وهو الحيوان العقلي ورابعها الحيوان الماخوذ بهيئة لا بوجوده طبيعيا كان او مثاليا او عقليا والحيوان بهذا المعنى هو المحمول على كثيرين وهو الذي ليس من هذه الحيثية موجود ولا معدوما ولا واحدا ولا كثيرا بل المهية بالوجود موجودة وبالوحدة واحدة وبالكثرة كثيرة فالاصل في الموجودية والمجعولية هو الاشخاص والهويات الوجودية فانه ما لم يصدر عن الجاعل وجود لم يتحقق مهية اصلا والحري من هذه الاربعة بان يقال انه الطبيعة الحيوانية التي قبل ان وجودها وجود الهي لانه صادر على سبيل الابداع بمجرد العناية الالهية والانشاء القضائي من غير تعلق بمادة واستعداد زمان الحيوان بالمعنى الثالث اعني الحيوان العقلي فان الصورة لكل نوع من انواع الكليات موجودة في حد الابداع باجماع الحكماء اما الحكماء المشاؤون اتباع المعلم ومنهم الشيخ فهي عندهم صور عقلية قايمة بذات الله تعالى واما عند افلاطن وشيعته فهي عندهم منفصلة الوجود عنه تعالى فعلى اي الوجهين وجود الحيوان العقلي وجود مفارق ابداعي مقدم على وجود الحيوان الطبيعي تقدم العلة الفاعلية على المعلول وتقدم البسيط على المركب لكن هذا النحو الثاني التقدم والتاخر بين الحيوان العقلي والطبيعي امر غامض دقيق لا يعرفه الا الراسخون في العلم الشامخون في حكمته واما الذي قرره الشيخ ووصفه بان وجوده اقدام الوجود من الوجود الطبيعي وانه وجود الهي وعني به مهية الحيوان ومفهومه الكلي فليس كذلك فان الحيوان بالمعنى الرابع وجوده

تابع لوجود الاشخاص متاخر عنها وان كان معناه جزء معنى الشخص كيف وقد ذكر الشيخ في الفصل الثاني من المقالة الثالثة من الفن الثاني وهو في قاطيغورياس المنطق معنى الجواهر الاولى والثانية وحقق كون الاشخاص الجوهرية اقدم جوهرا من الانواع والانواع من الاجناس وذكر ان الاشخاص هي الجواهر الاولى والانواع هي الجواهر الثانية والاجناس هي الجواهر الثالثة لان معنى الجوهرية مختلف فيها لانه مقول عليها لا بالتساوي بل بالتشكيك بل بمعنى ان الجواهر الشخصية اولى بالجوهرية لانها اول من جهة الوجود ومن جهة الكمال والفضيلة وكذلك الانواع بالنسبة الى الاجناس ثم افاد البرهان على ما ادعاه وبالجملة الاشخاص اقدم وجودا من الانواع والانواع من الاجناس في كل مقولة على عكس ما تصوره اكثر الناس لما راوا ان مفهوم الجنس جزء مفهوم النوع وهو جزء مفهوم الشخص فالحق ان المهيات والمعاني الكلية غير موجودة لا بتبعية الاشخاص والهويات الوجودية قال فكما ان للحيوان في الوجود انحاء فوق واحدة آه يريد بيان ان العموم والكلية كما يعرض للمهية في العقل بالقياس الى الاشخاص الخارجية كذا يعرض لها بالقياس الذهنية اذ كما ان للحيوان او الانسان مثلا وجودات شخصية خارجية فوق واحد كذلك له وجودات عليه فوق واحد كل منها كلي مشترك بين الاشخاص الخارجية ان كلا منها حاصل بعد تجريد المهية الخارجية عن لواحقها المادية فلكل عاقل ان ينتزع من الافراد الانسانية كزيد وعمرو وبكر بحذف اعراضها وزوايدها المشخصة صورة واحدة بحيث اذا لبست بتشخص زيد مثلا كانت زيدا واذا لبست بتشخص عمرو كانت عمروا وهكذا في كل شخص وايضا كلما سبقت من واحد منها صورة الى العقل بعد تجريدها عن الزوايد وتاثر العقل عنها لم يمكن حصول اخرى من شخص آخر وتاثر غير الاول الا ان يمحي الاول لاستحالة اجتماع المثلين لكن يتعددها بتعدد النفوس العاقلة اياها فاذا تعددت كذلك فللجميع حد واحد مشترك نسبته اليها كل منها الى الخارجيات ولكن الخارجيات الى تغيرات وتجريدات كثيرة عن زوايد كثيرة حتى يحصل منها صورة عقلية بخلاف ذلك

الصور اذ لا فرق بين كل منها وبين ما يجمعها ويشترك الجميع الا بالاعتبار حيث يتبرع
منها من غير تجريد بصورة اخرى مثلها في تمام الحقيقة لكن مع اعتبار العموم والاشتراك
لها والخصوص لا صنافي لهذه فهذه الصور وان كان بالقياس الى الاشخاص الحقيقة كليه
فهي بالقياس الى النفس الجزئية المشوبة بالتعلقات المادية المتكثرة بالعدد حسب تكثر
الابدان بالعدد التي انطبعت فيها كما هو المشهور جزئيه وهي واحدة من امثالها من الصور
الحاصلة في العقول الجزئية فيجوز ان يكون كليات من الصور متماثلة كثيرة بالعدد من الجهة
التي هي بها تشخصه ويكون لها معقول كلي اخر مشترك بينها كالاشتراك كل منها بين
الاشخاص الحقيقة الخارجية مع الفرق الذي ذكرناها وهو ان كل من الجزئيات الخارجية
مركب منه ومن اللواحق بخلاف الكلي المشترك بين تلك الكليات فانها لا يزيد عليه شي من زا
عليها ويرجع الشيخ الى هذا المقام بضرب اخر من كلامه عنقريب قال فالامور العامة
من جهة موجودة ومن جهة ليست اراد انها موجودة في الواقع بعروض الوجود لها لا من جهة
ذاتها وقد علمت انها موجودة بالعرض لا بعروض الوجود قال اما شي واحد واحد
بعينه بالعدد سيجي ايضاح الكلام في فساد هذا المذهب فصل في كيفية لحوق
للطبايع الكليه وفي اتمام القول في ذلك وفي الفرق بين الكل والجزء والكلي والجزئي
واعلم ان جماعة من الناس استصعبوا كون الصورة العقلية لمهيه كالانسان كليه دون
واحد من الاشخاص واشتبه عليهم الفرق بين الصورة العقلية والصورة الخارجيه
في الكليه والجزئيه قايلين بان الطبيعة التي في الذهن لها ايضا هوية لانها موجودة
من جملة الموجودات ولها ايضا تخصص بامور منها انها منطبعة في الذهن ومنها
انها لا يشار اليها اشارة حسية ومنها انها يقبل الانقسام المقداري وليست
بموجودة ايضا في كثرين ولا شركة للكثيرين فيها بالاعتبار وجودها فيهم وليس معنى
الشركة الا المطابقة فان كانت الذهنية كليتها باعتبار المطابقة فالجزئيات
يطابق بعضها بعضا فيجب ان يكون الجزئيات كليه ايضا وان قلتم كون الجزئيات

متخصص

متخصصه منعها عن مطابقة الكثيرين فالمهية الذهنية ايضا متخصصة بالانطباع في الذهن
والتجرد عن المقدار والوضع فان الانسانيه كما لا يقتضي المقدار والخاص لا يقتضي التجرد
عنها والا لم يوجد انسانيه مقرونه بهذه العوارض الغريبه والصاحب المطارحات
ذكر هذه الشبهه وذكر التفيضي عنها بان الامر الخارجي ليس وجوده لادراك
والصورة الذهنيه وان كانت من حيث تعينها ممتازة عن صورة اخرى لنوعها
وهي جزئيه من الجزئيات الا انها ذات ليست متاصلة في الوجود ليكون مهية بنفسها
اصلية بل مثال ولا كل مثال ادراكي لما وقع او سيقع فمن حيث انها مثال ادراكي لامر
خارجي ويصح مطابقته للكثيرة يسمى كليه واذاتها انما حصلت لمطابقة كثرة والمثال
واما الخارجي فليست ذاته انه مثال لشي اخر انتهى كلامه اقول فيما ذكره ما هو قريب
صحيح وما هو بعيد فاسد اما كون الامر الخارجي ليس له وجوده وجود ادراكي
مثالي فصحيح لكن لا يلزم ان يكون كل ما وجوده ادراكي مثالي كليا فان من المثال ما هو جزئي
ايضا كالصور الحسية والخيالية وايضا لا نسلم ان الصور العقلية انما وجدت لان يكون
امثله للخارجيات بل لها وجود في انفسها عرض لها كونها مثالا لغيرها اوليست
هي من مقولة المضاف على ان يكون الذهني مثالا للخارجي دون العكس موضع تامل لان
المماثلة من الجانبين وليس منشا كلية الامر الذهني كونه والخارجيات من الاشخاص
متعدده اذ قد علمت ان المثالي ايضا قد يقع متعددا كالخارجي وقد يكون الخارجي
من مهية واحد والذهني منها متعددا كالشمس مثلا فان صورتها في الاذهان
متعددة وشخصها الخارجي واحد بل الحق في المقام ان لهذه الخارجيات من نوع
واحد التي وجوداتها المادية يقتضي الانفصال والتفرق بالفعل او بالقوة وكونها
مغموره في حجب الاعدام والنقايص اصلا كماليه عقليا له وجود شديد عقلي
تفيض منه الوجود بها او بواسطته على هذه الخارجيات على قدر استعدادها فهو
الاصل في نوعها وهذه كالفروع والرقايق له ونسبته اليها مفهوم المهيته والذاتي الى المهيته

لان وجوده مقوم وجوداتها فهذا الوجه يصح اشتراكه بينها التساوي نسبته واحد منها
الى البواقي وان يحمل معناه ومفهومه عليها وكذا الصور العقلية التي في الاذهان واما توهم
ان الصور العقلية من حيث وجودها وتعينها العقلي ليست مشتركة بين كثيرين ولا
كليه فليس الامر كما زعموه اذا التعين العقلي لا ينافي الكليه والاشتراك بل يوكدهما كما علمت
قال فقد تحققت اذن ان الكلي في الموجودات ما هو وهو هذه
الطبيعة اه اقول يجب عليك ان تعلم الفرق بين المهية لا بشرط التي في ذاتها
ليست بكلي ولا جزئي ولا غيرهما من المفهومات الا نفسها الا بمعنى انها في حد نفسها
يحمل عليها نفسها حملا شايعا لان ذلك ايضا انما يكون بعد ان يكون موجودة وبين
الكلي اي المعروض لاحد المعاني المذكورة التي مفهوماتها كليات منطقيه ومعروضاتها
كليات طبيعة وهذا المعنى المنطقي لا يعرض المهية الا بعد وجودها لان الوجود اول
ما يعرض المهية فالكلي الطبيعي ما له نحو من الوجود يقبل المشركة بين كثيرين ولا يكون
الا وجودا عقليا سواء قام بذاته او بغيره اذا الوجود الحسي ليس من شانه الاشتراك
الا بعد تجريده عن المكان والوضع وغيرهما وراى الشيخ ان الكلي بهذا المعنى لا وجود
مفردا في الاعيان ولو في الاعيان العقليه بل انما هو وجوده كالكلي المنطقي في النفس
لا في الخارج لكنه موجود في الخارج مخلوطا بالتشخصيات متعددة بتعددها
لا كما زعمه بعض المعاصرين ان المهية من حيث هي واحدة بالعدد في الخارج قد عرض
لها جميع التشخصات الخارجية وهي من حيث عرض لها تشخص زيد زيد وتلك بعينها
من حيث عرض لها تشخص عمرو عمرو حتى يكون انسانية زيد بعينها انسانية عمرو و
هكذا انسانية بكر وخالد وغيرهم وانما التغاير بينها بمجرد الاضافة والاعتبار لا غير كنسبة
اب واحد لابناء متكثرة التغاير بينها بمجرد الاضافة والاعتبار واليه الاشارة
بقوله انما يتشكك من امره هل له وجود على انه عارض الى قوله وخالد يعني هل للكلي
وجود على ان ذلك الوجود عارض لشيء واحد معين من جملة الاشياء فيكون ذلك الشيء

انسان مثلا هو ذات واحدة بعينها موجوده بوحدتها المعينة لكثيرين كزيد وعمرو وخالد
وهذا توهم فاسد يحكم فساده من له ادنى معرفة قال اما طبيعة الانسان من حيث
هو انسان اه يريد بيان ان الطبيعة الكليه كالانسان المطلق لا يمكن ان يكون على وصف
الكليه موجودة في الخارج بل انما وجودها في النفس فذكر ان طبيعة الانسان بما هو انسان
شيء وانها موجودة شيء غير انها انسان بالاعتبار وانها كليه شيء يلحقها مع الوجود
لكن لا في الخارج بل في النفس واما الذي يطلق عليه لفظ الكلي ويكون موجودا في
الخارج فذلك كلي بمعنى اخر لا بمعنى كونه صادقا او مفروض الصدق على كثيرين بالفعل
او بالقوة فقد سبق في بعض فنون الميزان وغيره للكلي معان اخرى كما يقال الشخص
يشركه في النسبة اليه اشخاص كثيرة كلي بالجنس كالعلويه المنسوبين الى علي ابن ابي طالب
عليه الصلوة والسلام المشتركين في الانتساب اليه وهو المشترك فيه لهم كالكلي او بلدة
يشترك فيها الكثيرون بالتولد فيها او الكون فيها كالمصرية ويجعلون القسم الاول
اولى بهذا الاسم لان عليا عليه السلم سبب تكونهم كالكلي المقوم للجزئيات سبب
لمهيتها دون القسم الثاني لان مصر ليست سبب تكونهم بل سبب كونهم مصريا
وكما يقال العنصر الكلي والفلك الكليه والطبيعة الكليه قال بل هذه الطبايع ما كان
منها غير محتاج الى المادة في ان يتقوم لا في ان يتبدلها وجوده يعني ان الكلي بهذا
المعنى الذي كلامنا فيه قد لا يكون له افراد كثيرة مشتركة فيه فليس من شرط الكليه
بهذا المعنى لشيء ان يكون قد عرض له الاضافة له الى كثيرين بالفعل وبالقوة الا
بحسب الفرض والتصور فان من الطبايع النوعيه ما لا يحتاج الى المادة لا لبقائه
كالصور النوعيه للاجسام ولا في حدوثه كالنفوس الناطقة الانسانية فانها وان
لم يحتج الى مادة بدنيه في البقاء كما دل عليه البرهان لكن احتياجها في الحدوث
على الوجه الذي مر بيانه فمثل تلك الطبيعة يستحيل ان يوجد الا واحدا بالعدد قايما
بذاته لا في مادة منحصرا نوعه في شخصه لانها لو تكثرت لكثرت اما بالفصول واما

بالمواد واما بالاعراض والكل محال واستحاله التالى باقسامه يوجب استحالة المقدم
اما الفصول فلان الكلام فى الطبيعة المحصله النوعيه واما المواد فلكونه مجردا
عنها حدوثا وبقاء واما الاعراض فهى اما لوازم المرتبه او غير اللوازم فلازم المهية
كالمهية واحد مشترك فى الجميع لا يوجب الامتياز والتكثر واما الاعراض المفارقة
ففى شانها امكان الزوال وامكان الحصول امكانا خارجيا لا ذاتيا فقط وهذه
الامكان عبارة عن القوة والاستعداد وقد علمت فى مباحث الهيولى ان حصول
مثل هذه القوة لا يمكن الا فى ما يتركب ذاته عن المادة والصورة الخارجتين
وقد فرض مجردا عن المادة هذا خلف فاذن من حق كل طبيعه مجردة عن المادة
ولواحقها ان يكون واحدة بالوجود غير متكثرة العدد واما ما كان غير هذه
الطبيعة المجردة فهو لا محاله محتاج الى المادة اما فى اصل الحقيقة كالاعراض
المادية مثل السواد والبياض واما فى القوام الشخصى دون الطبيعة الاصليه
اقدم من المادة كالجواهر الصوريه واما فى الهيئات اللازمة الهويات الشخصيه
كالنفوس الانسانية فى المبادى الكون فهذه الاقسام الثلثه يتكثر بتكثر المواد واما
قوله ليس يجوز ان يكون طبيعة واحدة مادية وغير ماديه قد عرفت هذا فى
خلال ما علمته ففيه كلام ليس ههنا موضع بيانه وسيعود اليه فيما سياتى واما
الطبيعة الجنسية فلكونها طبيعة بهمة الوجود ناقصة يحتاج الى انضمام مقوماته
فصيله ومحصلات نوعيه فلا توجد الا فى الانواع مختلفه ولا توجد الا بوجود
تلك الانواع فيجاز فيها ان تكون مادية وغير مادية فهذه اى كون بعض الطبايع النوعيه
منحصر الوجود فى شخص كالمفارق عن المادة وبعضها متكثر الوجود كالمفارق للمادة
الذى يتميز افراده باعراض مفارقه وكون الطبيعة الجنسيه متكثرة الانواع حال
وجود الكليات كما ان المذكور فى الفصل السابق حال مهيتها واعلم ان الثلثة الباقيه
من الكليات الخمس غير خارجه عن النوع والجنس فكل منها بالقياس الى افرادها الحقيقه

نوع او جنس قال ـــــــــ وليس يمكن ان يكون معنى هو بعينه موجود فى كثيرين
فان الانسانية آه اه لو كان المعنى النوعى كالانسانيه مثلا موجودا بعينه واحدا
بالعدد فى اشخاص كثيرة لزم اجتماع الاضداد فى موضوع واحد وهو محال وجه اللزوم
ان هذه الاشخاص يوصف بصفات متقرره غير مضافه كالسواد والبياض والحلاوة
والمرارة والعلم والجهل اعنى الصورة المطابقه للواقع والصور المخالفة وكلاهما وجوديان
بينهما غاية الخلاف فالتقابل بينهما تقابل التضاد وليس المراد من العلم الاضافه التى
بين العالم والمعلوم بعد تقرر صفة العلم بمعنى الصورة وكذا يلزم اجتماع المتقابلين
بالعدم والملكه فى موضوع الاتصاف بعضها بالحركة وبعضها بالسكون وكذا بعضها
موصوف بالعلم وبعضها بالجهل البسيط العدمى وكذا يلزم تقابل التضايف لكون
بعضها اب وبعضها ابن له فيلزم كون انسان واحدا بالنفس وابا له والتوالى الثلثه
باسرها باطله فكذا المقدم وهو كون الانسانيه واحدة بالعدد وقوله الا ما كان
من العوارض مهية مقوله بالقياس الى زيد ككونه مثلا معلولا لعلة او معقولا
لعاقل فانه لا يستلزم الاشتراك بين امور موجودة فى مادة واحد فى مثل هذا الامور
الاضافيه بل انما يلزم الاشتراك المذكور بينها فى الاعراض المستقرة كالسواد والبياض
والعلم وغيرها لا فى الاضافيات فتامل وانما اقتصر الشيخ على قسم التضاد لانه
اظهر وجودا واشنع فسادا ثم اذا كان حال الجنس عند الانواع عند الاشخاص فى كونه
واحد بالعدد موجودا فى كثيرين يلزم ما هو فحش واشنع وهو اجتماع الامور المتقابلة
الذاتيه فضلا عن المقابلة العرضية اذ فى الاول كان يلزم ان يكون ذات واحدة موصوفه
بعرض ومقابلة وههنا يلزم ان يكون ذات واحدة بذاتها متقابل تلك الذات فيكون حيوان
واحد بالعدد ناطقا وغير ناطق بل انسانا وغير انسان لان النوع والفصل واحد فى الوجود
والجعل والفطره السليمة حاكمه باستحالة اجتماع الاعراض المتقابلة كاعراض زيد واعراض
واحد فضلا عن اجتماع ذاتيات متقابلة فيه فظهر ان الانسانيه معنى واحد له

حد واحد مشترك لا انه واحد بالعدد واحد بالعددی مشترك فاذا نظرت
الی الانسانية بلا شرط فليس فی هذا النظر نظر اضافتها الی الاشياء بالعموم
والاشتراك بوجه كما سبق مرارا من انها من حيث نفسها ليست بكلية ولا جزئية
قال فقد بان انه ليس يمكن ان يكون الطبيعة لوجد فی الاعيان اه الذی ظهر عند
التحقيق والاستبصار ان المهية بوصف العموم والاشتراك لا يمكن ان يكون موجودة
فی المواد الخارجية لتخصص هذا الوجود بوضع ومكان وقبول اشارة حسية بهذا
وذاك بل لا بد من ان يكون للكلی بما هو كلی وجود عقلی واما ان هذا الوجود يجب ان
يكون قايما بذاهن وان لا يكون له الا الوجود التابع الظلی الغير المتاصل فمما لم يقم عليه
برهان ولا بديهة او حدس و وجدان فالمعقول من انسان كلی سواء وجد فی النفس قايما
بها او وجد فی عالم العقل غير قايم بشیء والذی يقوم بالنفس من الانسان كلی و
ليست كليته نفس من حيث هی هی ولا لخصوصية وجوده الذی فی النفس اذ
لا دخل لهذه الخصوصية فی كون الشیء كليا بل لان وجوده وجود عقلی متساوی
النسبة الی الاشخاص التی هی من نوعه فان الطبايع الموجوده فی الاعيان تعين وجود
الاشخاص اذا وقعت فی التصور وحصلت صورتها فی الذهن عرضت لها الكلية
واما كيفية وقوعها من الخارج الی النفس فيظهر بالتامل فيما ذكره الشيخ فی
المقابلة الخامسة من الفن السادس من الطبيعيات فی علم النفس حيث فی بين انتزاع
الذهن الكليات المفردة عن الجزئيات علی سبيل تجريد المعانی بها عن نفس المادة وعن
عوارضها من المقدار والكيف والاين والوضع وغيرها ومراعاة المشترك فيه والمتباين
فيه والذاتی والعرضی وذلك بمعاونة استعمال الحس والوهم والخيال عند الشيخ
ان خصوصية الوجود العقلی مانع من العموم والاشتراك كالخارجی واما كون الصورة
التی فی النفس اه فی صقع اخر احد اشخاص الطبيعة العلمية التصورية المشتركة بينها
وبين غيرها من نوعها فذلك لا ينافی الكلية الثابتة لها فان تلك الاعمية والاخصية

بمجرد الاعتبار وليس يجب ان يكون للكلی المشترك بين الكليات العقليات التی من نوع
واحد وجود مباين من طور اخر كما لهذه بالنسبة الی افرادها الخارجية وان جاز
ذلك وكما ان الشیء باعتبارين مختلفين يكون جنسا ونوعا كما سيجیء من حال الجنس
الذی للمركبات فانه نوع باعتبار وجنس باعتبار اخر وكذا الفرق بين الجنس والمادة
فی اعتبار الذهن وان كان الجنس للبسيط الخارجی فكذلك الشیء يكون اعم واخص
وكليا وجزئيا بالاعتبار لا الجزئی الحقيقی اذ لا يصير الشیء الواحد بنحو وجوده الذی
له كليا وجزئيا حقيقيا بمجرد الاعتبار فان للكلی وجودا وللجزئی وجودا اخر كما
لا زعمه الشيخ كما يلوح من كلامه فقوله من حيث ان هذه الصور ما فی النفس فهی
جزئية اقول ان اراد بهذه الحيثية التقييد للصورة بكونها حاصلة فی نفس جزئية
متخصصة بهيئات مكتسبة من المادة التی بها تحصل الشخصيات المتماثلة المتباينة
الوجود فالحال كما ذكره لكن هيهنا حيثية اخری واعتبار اخر زايد علی نفس المهية
من حيث هی هی وهو اعتبار وجودها العقلی سواء كان فی موضوع ام لا حتی لو
فرضت صورة انسانية عقلية لا فی نفس متشخصة فهل هی بوجودها العقلی كلية
او جزئية متشخصة ورای الشيخ ان الصورة من حيث مهيتها كلية ومن حيث وجودها
متشخصة من غير شائبة تفصيل ومن حيث اضافتها الی الجزئيات الخارجية كلية ومن حيث
حالها فی نفسها متشخصة وليس عندنا كذلك بل هی من حيث مهيتها ليست كلية ولا
جزئية ومن حيث وجودها العقلی كلية باحدی المعانی الثلثة التی سبق ذكرها
ومن حيث اضافتها بالفعل الی الشخصيات كلية بمعنی اخر من تلك الثلثة ومنشاء
هذه الاضافة بل منشاء عروض الكلية مطلقا هو ذلك الوجود التصوری الصوری
ولهذا قيل فی تعريف الكلی علی الوجه الاشمل ما نفس تصوره غير مانع من الشركة
والتصور نحو من الوجود زايد علی مهية المتصور كما لا يخفی وقوله فان الشركة
فی الكثرة لا يمكن الا بالاضافة فقط صحيح معناه ان المشترك فيه يجب ان يكون ذاتا

واحدة بالقياس الى ما اشتركوا فيها واما ان فرادا متعددة تعددا عقليا لا عدديا
لا يمكن ان يكون كليه مشتركا فيها فذلك منظور فيه لجواز ان يكون كل منها مما يقع
فيه الاشتراك للكثيرين ولا يلزم من ذلك ان يكون المشترك فيها وحدتها وحده
تخصيه مع سعد الاشتراك البشر كما مر مرارا ولا ايضا لزم ان الاختلاف بين العقليات
التي لها حد واحد اختلاف في العدد فقط لما ثلاث نوع جسمانى فان للعقليات
اطوار في الوجود بعضها فوق بعض قال ———— والنفس نفسها تتصور ايضا اه
يعني ان النفس قد تتصور نفسها تصورا كليا فذلك التصور الكليه من النفس مع
تصور اخر كلي في هذه النفس او في نفس اخرى وكذا تصورات كليه في نفوس اخر
تجمعها تصور واحد لان لها حد واحد فتكون هذه الصور الكليه جزويات
كذلك الكلي الاخر الجامع لها حدا ومعنى فيكون ذلك الكلي الاخر بيا ير هذه
الصور التي هي امور في النفس بحكم خاص واعتبار خاص وهو نسبته اليها بالكليه
كما الكل منها نسبة الى امور في الخارج بجعلها كليه بمعنى ان كلا من الخارجيات اذا جرد
عن خصوصياته حصلت منه صورة كما حصلت من غيرها وكلما سبقت
الى الذهن من تلك الامور فتاثرت منه النفس بصورة لم لغيره تاثير جديد الا بعد ان
محي اثر الاول فكذلك الحال في كل واحد من تلك النفسيات اذا ادركت النفس
تارة اخرى بادراك ذلك المدرك فان النفس ان تتصورها تصورية بادراك مستانف
ويتاثر منها نحو اخر فكل ما سبق الى النفس من هذه الصور النفسية لم يكن لغيره
من جنسه تاثير جديد وهذا المعنى المطابقة لكثيرين ولو كان بدل هذه الموثرات
التي هي صور من نوع واحد او بدل ما يوثر بها اي المهية المصورة اخرى مخالفها
لمهية مخالفة لها غير موافقة لها في المعنى ولا مجانسة اياها في الصورة لكان الاثر
الحاصل منه غير هذه الاثر فلا مطابقة له بالنسبة اليها ولا لشيء منها بالنسبة
اليه فكل من هذه الصور النفسانيه الموثرة في النفس تارة اخرى بصورة يجمعها

كلها صور جزئيه بالقياس الى ذلك الكلي وهو ايضا في نفسه صورة جزئية يمكن ادراكها
تارة اخرى بصورة اخرى وهكذا لان لخطاب نفس لا يقف الى حد فتى قوم النفس ان
يعقل شيا ويعقل انها عقلت ويعقل عقل عقلها وعقل عقل عقلها وهكذا لا الى نهاية
لست اقول الى لا نهاية لان حضور غير المتناهي مجتمعة بالفعل محال فللنفس ان يجعل الشيء
واحدا اعتبارات مختلفه ومناسبات وتركب اضافات في اضافات لا الى حد يقف
عنده وجوبا كوجود الانسان ووجود وجود ووجود وجوده او هكذا وكذا تعقله
تعقله لا الى حد ولكن لا يلزم شيء من هذه الامور المتصاعدة ان وما قربها ولا خطورها
بالبال فان من تعقل الانسان مثلا لا يستلزم ان يتعقل هذه التعقل عن ما ورائه سيما
ما يمعن في البعد فان كثيرا من المناسبات القواقعه لشيء واحد مقيسا الى الاشياء
مما تذهل عنها النفس ولا يدركها ككون الاربعة مثلا ضعف الاثنين ونصف
الثمانيه وثلث الاثنا عشر الاربعة ونصف عشر الثمانين وربع كذا خمس كذا
وسدس كذا وجزء من احدى عشر جزءا من كذا وجزء من اثنا عشر جزءا من كذا
وهكذا الى نسب غير متناهيه الى اعداد غير متناهية من غير خطور شيء منها ببال
كثير من النفوس مع كونها قريبة التناول وكذا اخطار اعداد المضلعات المترائيه
التي لا نهاية لها وجمع عدد مع اعداد لا نهاية لها وضرب عدد في اعداد كذلك بل مستانفه
عدد مع مثله مرات غير متناهيه بالتضعيف بل فرض مثلث ومثل وهكذا
لا الى لا نهاية وهذا اشبه بما ذكرا ولا من تصور تصورها لا الى حد وههنا دقيقه
مشرقيه لا بد من التنبيه عليها وهو ان تصورها بيكهيه الانسان شيء وتصور تصورها
شيء مخالف لذلك الصور لا بالعدد فقط بل بالحقيقه فان الاول امر حقيقي والثاني
اعتباري وذلك لان التصور والتعقل والادراك وما يرادف ذلك عبارة عن نحو
من الوجود فكما ان وجود فكما ان وجود المهية غير تلك المهية لاختلافهما في الاحكام
والاثار فمن احكام المهية انها يعرضها الكلية وتقبل تعدد الوجودات والتشخصات

وانها يمكن تعقلها بالكنه مرات كثيرة وانها ليست من حيث ذاتها الا هي بالمعنى الذي
مر وهذه كلها بخلاف حال الوجود فانه يتشخص بنفسه لا بتشخص زايد عليه ولا تقبل
وجودا اخر ولتشخص اخر فضلا عن الوجودات والتشخصات وانه لا يمكن تعقله بالكنه
بعلم ذهني حصولي فضلا عن التعقلات الكثيرة والا يلزم ان يترتب الاثر الخارجي
على الامر الذهني بل ان يكون الذهن خارجا كما حققناه في موضعه بل يظهر بادنى
تامل في معنى تعقل الشيء بالكنه وايضا قد يكون وجود واحد مصداقا لحمل معان
كثيرة ومفهومات متغايرة كمفهوم العلم والقدرة والارادة والحيوان والتقدم
والوجود والموجدية والابداع وايضا الوجود مجعول وجاعل والمهية غير جاعلة
ولا مجعوله فكذلك عقل شيء لكونه نحوا من وجوده فهو بالحقيقة غير مهية المعقولة
ولان الوجود الخاص لا يمكن تعقله بصورة مساوية له كالمهية فاذا تعقل ذلك
العقل كان تعقله بصورة غير مساوية له فاذا تقرر هذا فظهر ان التعقلات
المتضاعفة ليست كاشخاص مهية واحدة ولا ايضا لها مهية مشتركة كلية لان
الصور العقلية لا مهية لها فضلا عن كونها واحدة مشتركة بينها المهية للامور
التي هذه صورتها في العقل كما ان الوجودات الخارجية صورها في الخارج لا مهية
لها فعلم ان كون كليات متعددة اشخاصها المهية واحدة مشتركة مما ليس بصحيح
ولا يجوزه من له يد باسطة في الحكمة وفي نفسه قوة منضجة للفلسفة قوله فان
هيهنا مناسبات في جذور والصم جذر كل عدد عبارة عما اذا ضرب في نفسه
حصل منه ذلك العدد ويسمى ذلك بجذوره فحاصل ضرب العدد في نفسه
ولكل عدد سواء كان صحيحا او كسرا مجردا او صحيحا مع كسر فله مجذور ولكن ليس
لكل عدد جذر صحيح ولا صحيح مع كسر منطق وذلك كالعشرة مثلا كما دل عليه
البرهان الهندسي ويقال له اصم الجذر انما الكلام في انه هل المثل ذلك العدد اعني
اصم الجذر جذر غير منطق ام وظاهر من كلام القوم انه ليس لاصم الجذر في الواقع

مطلقا

مطلقا حتى انهم قالوا ان المروي عن امير المؤمنين حكيم العرب والعجم سبحان من لا يعلم
الجذر الاصم الا هو موضع مختلف عليه لان الممتنع لا حقيقة له حتى يكون معلوما
وعلم الله كيف يتعلق بالممتنعات والحق عندنا خلاف ما زعموه فان المربع
السطحي بازاء المربع العددي في جميع الاحكام الحسابية فان براهين العدد
والمساحة مشتركة فالممسوح كالمعدود وحد والعمل ثم لا شبهة ان المربع الذي
مساحته عشرة اذرع كان ضلعه الذي بازاء الجذر ثلثة اذرع وكسرا غير منطق
وهو بعينه جذر العشرة لحصولها عنه بتكرير نفسه كنفسه لحصول المربع بحركة
الضلع على نفسه مثل نفسه هذا فالشيخ انما عنى بمناسبة الجذر الاصم النسبة
الصمية التي له الى ذلك العدد على ما قررناه قال ـــــ فاما انه هل يجوز ان
يقوم المعاني العامة الكثرة مجردا عن الكثرة وعن الكثرة التصورات العقلية فامر
سنتكلم عليه فيه من بعد يعني هل يجوز ان يكون للمعاني المتكثرة الاشخاص كالانسان
وجود قايم بذاته مجرد عن الكثرة والتشخصات الخارجية وعن التصورات العقلية
الحالة بالاذهان حتى يكون في الوجود انسان عقلي لا في ذهن من الاذهان فامر
سنتكلم عليه في ثاني السابعة لهذا الكتاب المعقود لاقتصاص مذاهب الاقدمين
في المثل والتعليمات اي بين استحالته وسنتكلم نحن ايضا هناك ايضا حسبما افادنا
الله بعونه وقوته قال ـــــ فاذا قلنا الطبيعة الكلية موجودة في الاعيان
فلسنا نعني من حيث هي كلية اه اذا قيل الكلي الطبيعي موجود الخارج او المهية
المعروضة للكلية موجودة توهم اكثر الناس ان الكلي بما هو كلي موجودة واتصاف
المهية بالكلية والوجود في حالة واحدة وهذا كما اذا قيل الاجزاء المحمولة فيتوهم
ان الجزء بما هو جزء محمول بل المراد ان الطبيعة الموجودة بوجود الاشخاص هي
التي هي اذا جردت عن العوارض المادية وحصلت في العقل بعرضها الكلية
فللطبيعة اي المهية الكلية اعتبارات انها طبيعة من غير شرط وقيد اعتبار انها من شانها

ان تنوع منها صوره عقليه واعتبار انها صورة معقولة بالفعل واعتبار انها بحيث
اذا قارنت بمادة كل شخص من اشخاصها واعراضه كان عين ذلك الشخص مثلاً
انسانيه زيد اذا قارنت مادة عمرو فهذه الاعتبارات اربعة والمهية بالاعتبار
الاول لا تنافي الوجود في الاعيان فان الانسان بما هو انسان موجود في الاعيان
بوجود الاشخاص الخارجية وليست بحسب هذا الاعتبار كليه وكذا بالاعتبار
الثاني والرابع ليست بحسبها ايضا كليه بالفعل وهي بالاعتبار الثالث كليه لكن
لا بد ان يكون منطبعة في الذهن الاذهان عند الشيخ وعند افلاطن وشيعته
جاز وجودها قايمة بنفسها ولو جعل احد كون المهيه بحيث اذا وجدت في الذهن
عرضتها الكلية او بحيث اذا قارنت مادة شخص واعراضه كان ذلك الشخص معنى
الكليه واصطلح عليه كان له ذلك اذ لا حجر في الاصطلاحات فيكون الكلي بهذا المعنى
موجودا في الخارج الكلي بمعنى المحمول على الكثيرين والمشترك بينها غير موجود الا
في العقل مجردا عن اللواحق والاعراض قال واذ قد عرفنا هذه الاشياء فقد سهل لنا
الفرق بين الكل والجزء وبين الكلي والجزئي الى اخر الفصل معناه واضح لا حاجة
الى شرح فصل في الفصل بين الجنس والمادة لما فرغ من تعريف الكلي الكلي الذي كالجنس
للاقسام الخمسة بمعانيه الثلاثة المنطقيه ومعروضاتها الطبيعيه وكيفيه
وجود الطبايع الكليه على وجه العموم اراد ان يبحث عن انواعها الخمسة فردا فردا
اعني الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام وذكر خواصها ونحو وجودها
فشرع في الجنس ولا لتقدمه على الباقيه اما على الاخيرين فظاهر لكونهما اما من
عوارضه واما من عوارض ما يتقوم به من النوع واما على النوع فلكونه جزء للنوع
باعتبار واما على الفصل فلكونه مادة له وبالاعتبار المذكور وللمادة تقدم
بوجه على الصورة المعينه وان كان للصورة بما هي صورة الاطلاق تقدم بوجه
اخر عليها فان قلت كيف يكون الكلي الشامل للخمسة جنسا لها والجميع انواعا

والجنس نفسه احد الخمسة فيلزم تقسيم الشي بنفسه وبغيره وايضا يلزم ان يكون غير
النوع نوعا وهو الاربعة الباقيه فيكون الجنس نوعا والفصل نوعا والعرضان نوعا
قلنا المقسم وان كان امرا ذهنيا فهو جنس طبيعي اذ ليس معناه معنى الجنس بل يعرضه
الجنسيه واما احد الاقسام الذي هو الجنس فهو جنس منطقي فحصل التغاير بينهما
وايضا لا منافات بين كون مفهوم جنس معروضا للنوعيه وكذا كون مفهوم الجزئي
كلي لاختلاف وبالجملة الحمل بين هذه المفهومات منطقيات بالنسبة الى معروضاتها وطبيعيات
بالقياس الى عوارضها فالنوعيه عارضة للجميع وهي في نفسها وبالقياس الى ما
تحتها جنس ونوع وفصل وخاصة وعرض والغرض من هذا الفصل الفرق بين
اعتبارين حاصلين للجنس من الانواع باعتبار ومادة لها باعتبار اخر قال الذي
يلزمنا الآن هو ان يعرف طبيعة الجنس والنوع فاما ان الجنس على كم شيء يدل فقد كان
يدل كل من لفظي الجنس والنوع كان دالا بحسب اللغة على معنى اخر ثم نقل في صناعة
الحكمة الى معنى منطقي والى موضوع ذلك المعنى فالجنس كان مستعملا اولا في
كل ما يشترك بالنسبة اليه الكثيرون فكان يقال العلي عليه السلام انه جنس العلويين
لانتسابهم اليه والمصر انه جنس المصريين والنوع كان كان معناه صورة الشيء
فنقل الجنس في عرف اهل هذه الصناعة الى الكلي المقول على كثيرين مختلفين بالحقيقة
في جواب ما هو ونقل النوع ايضا الى القول على الكثرة المتفقة في جواب ما هو
والى معنى اخر وهو الكلي المقول عليه وعلى غيره الجنس في جواب ما هو ويقال له
النوع الاضافي والاول النوع الحقيقي والاضافي اعم من الحقيقي البسيط وقد يستعمل
الجنس مكان النوع ايضا واما استعمال كل من الجنس والنوع في معناه المنطقي والطبيعي
فهل يحتاج الى تعدد وضع او نقل فظني انه كذلك لان كل مفهوم كلي فقد يراد
به نفس المفهوم وقد يراد به موضوعه ما صدق عليه فان الواحد قد يراد به
نفس الواحد وقد يراد به شيء هو واحد وكذا الابيض فكذلك الكلي والجنس والنوع

للمعنى الجنس كالمحمول شلافانه
محمول على ما تحته صح صح صح

ثالثا وسعان اخرى صح صح

وغيرها فالقاعدة مطردة في الجميع الا ان هذه المفهومات يختص بان افرادها وموضوعاتها
ايضا مفهومات كليه ومعقولات فهي معقولات ثانويه وهذه الموضوعات
معقولات اولا فهذه الالفاظ اذا استعملها المنطقيون كان المراد نفس مفهوماتها
لانهم لا يبحثون الا عن المعقولات الثانيه واذا استعملها الالهيون وغيرهم
من الفلاسفة كان المراد الطبايع العاميه كما ان الواحد والكثير والعلة والمعلول
والقوة والفعل وما يجري مجراها اذا استعملت في العلم الكلي كان المراد مفهوماتها و
واذا استعملت في غيره يراد بها افرادها المخصوصة لصدقها عليها فالموضوع له
اللفظ بالذات انما هو المفهوم وانما يستعمل في الافراد لاشتمالها عليه وصدقه
عليها ولذلك قال غرضنا الآن فيما يستعمله المنطقيون اي فيما يصدق عليه
ما استعملوه من حيث هو كذلك قال فنقول ان المعنى الذي يدل عليه بلفظ الجنس
ليس يكون جنسا اه اعلم ان المدلول عليه بلفظ الجنس او النوع او الفصل و
الخاصة او العرض اعني كل واحد من الكليات الخمسه الطبيعة المحموله على افرادها
ليس مدلولا عليه بذلك اللفظ الا ببعض الاعتبارات لا بجميعها فانها باعتبار اخر
مادة وموضوع وصورة وعرض غير محمول فالمعنى الجنسي باحد الاعتبارين جنس
لنوعه محمول عليه وبالاعتبار الاخر مادة وجزء مادي له ومادة لفظه له والفصل
باحد الاعتبارين فصل محمول على افراد النوع المتقوم به وبالاعتبار الاخر
صورة لمادة النوع التي هي باعتبار اخر جنس له وجزء وعلة صوريه للنوع و
النوع باحد الاعتبارين نوع محمول على اشخاصه وبالاعتبار الاخر جزء مادي
لاشخاصه ومادة وموضوع لتشخصاته وكذا العرض الخاص والعام كل منهما
عرضي محمول على افرادها حملا بالعرض باحد الاعتبارين وبالاعتبار الاخر
عرض غير محمول على تلك الافراد وهي موضوعات له بذلك الاعتبار الى الافراد
فذكر الشيخ البيان مخصوصا بالجنس ليقاس عليه بواقي الكليات المشهورة

وفي المثال الذي كثر الاشكال فيه على المتوسطين في النظر فضلا عن الناقصين فيه وذلك
لان كثيرا ما يقع الاستدلال في العلم الطبيعي على اثبات الشكل الطبيعي والحيز الطبيعي
والحركة الطبيعية وغيرها من الامور الطبيعية بان الجسمية طبيعة نوعيه مشتركة في الاجسام
فلو اقتضت شيا منها لكانت ثابتا في الاجسام كلها وليس كذلك فهي طبيعة اخرى مخصوصه
ثم يقال تارة اخرى ان الجسمية جنس للاجسام كلها بسيطه كانت او مركبة فيقع الاشكال
فيقول ان الجسم جنس باعتبار لما تحته من الانواع المترتبة والمتكافية التي منها الانسان
فهو جنس للانسان مثلا لكنه ليس جنسا له بل مادة اذا اعتبر بوجه اخر من الاعتبار
فيكون معنى الجسمية جنسا ومادة للانسان باعتبارين مختلفين وانت تعلم ان الجنس
محمولا على النوع ومتحد في الوجود معه والمادة جزء من وجوده ويستحيل حمله عليه فلابد
هيهنا من فرق بين الجسم وقد اعتبر جنسا وبينه وقد اعتبر مادة انه اذا اخذت
الجسم جوهرا ذا طول وعرض وعمق بشرط انه ليس يدخل فيه معنى غير هذا المعنى من
اغتذاء وحس ونطق او قابل تلك المعاني فهو مادة وان اخذ لا بشرط شيء اخر و
عدمه بل يجوز ان يكون له مع هذا المعنى اي معنى الجوهر الطويل العريض العميق حس
او تغذ او لا يكون سواء كانت مركبة في الخارج من الجوهرية وصورة هذه الابعاد
او بسيطا له هذان المعنيان بوجود واحد على الاختلاف القولين فهو جنس فهذا
يصح ان يحمل بهذا المعنى الثاني على المركب منه ومن غيره كما على الجزء والمجرد عن غيره
ايضا خارجا او عقلا ولا يصح ان يحمل بالمعنى الاول الا على الجزء الذي هو المادة وكذلك
الفصل كالحساس فانه ان اخذ شيا له حس بشرط ان لا يكون هناك معنى اخر زايد
لم تكن فصلا بل تكون صورة من صور الجسم وجزءا صوريا للحيوان والبدن الانساني
وان اخذ الانسان الحساس شيا واحس من غير شرط اخر حتى يجوز ان ينضم اليه المعاني
الاخر كان فصلا وكذلك القول في مثال الحيوان فان الحيوان اذا اريد بمجرد معناه المركب
من الجوهرية وقبول الابعاد والتغذي والحس لا غير فيكون ما بعد ذلك خارجا عنه لو لحقه

فلا يبعد ان يكون جزءا ماديا للانسان ومادة لصورته التي هي نفسه وان اخذ جسما
بالمعنى الثاني مع قوة التغذي والحس كذلك والمجموع ايضا كذلك اي بلا شرط شيء
غيره هذه الامور رفعا ووضعا بل مع تجويز ان يكون غيرها داخلا في هويته متحدا
بوجوده كان الحيوان جنسا محمولا على الكل وقوله على سبيل تجويز الحس وغير ذلك
بالقياس على الجسم ليكون محمولا الا بالقياس الى الحيوان فان الحس كقوة التغذية
والحركة ضروري في معنى الحيوان باي الوجهين اخذ كما صرح به بقوله ولكن
هناك بالضرورة اي بالبديهة معها قوة تغذية وحس وحركة ضرورة اي وجوبا
لا جوازا ولا ضرورة في ان لا يكون غيرها او يكون اي لا ضرورة عند اخذ الحيوان
مطلقا بلا شرط في ان يكون مجرد هذه المعاني الداخلة فيه التي لا ينفك عنها
الحيوانية او يكون معنا غير من نطق او فصل اخر يقابله لو كان فعند ذلك كان
جنسا هذا تقرير ما ذكره وفي كلامه فوايد منها ان المعنى الجنسي اذا اخذ بحيث يكون
جنسا محمولا على المجتمع من المادة وعدة من المعاني الاخرى ولو كان الفا فذلك
مشروط بكون مجموع تلك المعاني مقوما لوجود هذه المادة وان كان خارجا
عن مهيتها ومعناها حتى يكون المجموع موجودا بوجود واحد ليكون كلها
محمولات عليه كنفس المعنى المادي الماخوذ منه من غير شرط والا فليس كل ما فرض
منضما الى المعنى الماخوذ بلا شرط كان ذلك الشيء جنسا محمولا على المجموع فالسماء
ماخوذة لا بشرط شيء ليست جنسا لمجموع السماء والارض وكذا الحجر الموضوع
بجنب الانسان ليس محمولا على المجموع باي وجه اخذ ومنها انه يعلم من كلامه
انه يمكن لمهية واحدة كالجسم اعني الجوهر بصورة الاقطار انحاء كثيرة من الوجود
بعضها اكمل من بعض وفي بعضها انقص فانقص وجودات الجسم ما تم وجوده بمجرد
انه جوهر ذو ابعاد واكمل منه ما لم يتم وجوده بل به وبصورة اخرى طبيعته هي
مبدأ حركة وسكون كالماء والهواء فالماء جسم واحد متضمن لمعنى اخر زايد على

الجسمية المذكور ولا تم وجوده بذلك المعنى الاخر فقط واكمل منه جسم اخر له وجود
اكمل واقوى من الاولين اذ لم يتم وجوده بالمعنى الاول ولا به وبالمعنى الثاني بل تم بهما
وبامر اخر كالنامي حتى يكون للمجموع موجودا بوجود واحد اكمل واقوى من وجود كل
من الاولين وهكذا القياس اذا كان مع الجوهر والابعاد والطبيعة المحركة والنمو حيوة
احساس وتحريك ارادي الى ان يبلغ الى الغاية القوي في الوجود ومنها ان في قوله
فهو اذن محمول على المجتمع من الجسمية التي كالمادة ومن النفس الاشارة الى ان الصورة الاخيرة
متضمنة للمعاني التي بينهما وبين المادة وان كل حقيقة مركبة لها وحدة طبيعية
فانها تركبها من المادة والصورة الاخيرة اذ فعلية الشيء بصورته لا بمادته وان
الصورة شانها الفعلية فلا يكون مادة او جزء مادة لشيء لان المادة شانها
القوة والاستعداد وكذا جزؤها بل هو اولى بذلك فان قلت يلزم مما ذكرت
ان يكون التركيب بين المادة والصورة اتحاديا كالتركيب بين الجنس والفصل فما
الفرق بين المركبات والبسايط الخارجية قلنا الفرق بان جنس البسايط كاللون
للسواد لا يمكن ان يكون موجودا بنفسه مفارقا عن فصله كقابض البصر في مثالها
بخلاف اجناس المركبات كما ذكرنا وقدم فيما سبق ما فيه كفاية وههنا حكمة
مشرقية وهي انه اتم وجود معنى جنسي كالجسم النامي مثلا في موضوع بنفسه مجردا
عن فصل كمالي يلحقه وكان بالضرورة بحسب فصله المقوم نوعا حقيقيا او انواعا
حقيقية بحسب انحاء فصوله المقومة له مهية وفي موضع اخر لم يتم بنفسه بل مع
فصل كمالي يتقوم به وكان المجموع ايضا نوعا حقيقيا فنقول وجوده هناك اشد و
اقوى من وجوده ههنا بما هو مادة وذلك لان شان المادة بما هي مادة القوة
لا الفعلية والتمام والكمال فالشيء ما لم يكن ناقصا لا يصير مادة لشيء اخر بخلاف
ما اذا كان متاكد الوجود قويا في بابه وفي ذلك امثلة كثيرة الا ترى ان الجسمية الطبيعية
في الاجسام المعراة عن قوة التغذي والنمو مما يتفق وجود اشخاص منها اوادوم

بقاء اقوى تجسما او اعظم مقدارا من الجسمية التي للاجسام النامية وغيرها كالاشجار
والحيوانات فجسميتها التي هي مادة وجودها متبدلة مستحيلة يحتاج الى
مدد من خارج تصير بدلا من جسميتها المتبدلة حتى يدوم صورتها الكمالية موجودة
تشخصية بتبدل امثال مادتها التي هي جسميتها ليبقى نوعا لا شخصا النفس وجودها
وكذا الجسم الثاني اذا تم وجوده من غير قوة حس وحركة ارادية كان اقوى وجودا في كمال
قوته النامية مما اذا كان مادة لحيوان اذ ليس نمو الحيوان وتغذيته وتوليد
امثاله كفعل النباتات فان هذه الافعال يتفق فيها اقوى واكثر وادوم منها تتفق
من الحيوان وكذا قوة الحس والحركة في الحيوان العديم النطق قد يكون اقوى مما يوجد
في بدن الانسان كله وكما علمت هذا في معنى جنسي واحد بالقياس الى نوع اضافي
قريب منه ففس حاله في قوة الوجود وضعفه بالقياس الى الانواع الاضافية مترتبة
تحته بحسب مراتب ضعفه في الوجود فالجسمية في النبات اضعف مما في الجماد و
والعنصر وفي الحيوان وفي الحيوان اضعف من الاضعف وفي الانسان اضعف من جميع
ما سبق وفي العقلا اضعف مما في الجهال وبالجملة كلما هو اكمل صورة فهو انقص
مادة فلا يبعد ان ينتهي مراتب البشر في الكمال الى حيث يبقى صورته النفسانية بلا
مثالية من غير بدن طبيعي بل يبقى صورته العقلية تامة كاملة بلا بدن حيواني او
مثالي وقولنا تامة كاملة معناه انه يتحقق فيه جميع ما سبق من معاني المواد
والصور والاجناس والفصول موجودة بوجود واحد على وجه اعلى واشرف و
ادراك هذا المطلب الغامض اللطيف لا يتيسر الا بقوة قدسية ونور الهي يكتشف
به الحقايق كما هي قال وكذلك فافهم الحال في الحساس والناطق فان احد الحساس
اه يعني كما علمت الحال في المعنى الجنسي كالجسم والحيوان انه باي المعنيين مادة
وبايهما جنس فافهم الحال في المعنى الفصل انه كيف يكون باحدي المعنيين جزءا
صورتيا غير محمول وبالاخر فصلا متحدا الوجود مع الجنس بالنوع فانك ان اخذت

الحساس

الحساس نفس الحساس او شيا ذا حس مطلقا سواء كان نفسه او غير نفسه كالجسم
بشرط ان لا يكون ماخوذا معه زيادة اخرى لم يكن فصلا محمولا على الحيوان او
الانسان بل كان جزؤهما اذ ليس الحيوان مجرد هذا المعنى بلا زيادة اخرى فيكون جزءا صوريا
للحيوان بما هو حيوان ولبدن الانسان ولا يحمل عليه ولا الجسم النامي ليصير مادة
مادة والمادة لا يحمل على الصورة كما لا يحمل عليها المجموع منهما وكذا لا يحمل الحيوان
الحيوان ح على الانسان لانه مشتمل على جزء غير محمول فالضمير في قوله وكذلك
فان الحيوان غير محمول عليه راجع الى الانسان الى الانسان وان اخذ الحساس شيا
اذا حس لا بشرط ان لا يكون معه غيره بل مجوزا له ان يكون معه او فيه معان اخرى
حسا ماخوذة من الصور كنمو واغتذاء ومقدار وغير ذلك كان فصلا محمولا على
المركب كالحيوان والانسان وقوله مجوزا له وفيه ومعه احتمالات ثلثة احدها
ان يكون المراد او لا من الحساس شيا له صفة الحس بان يكون منسوبا الى الحس لا الذي
جزؤه الحس اعني المجموع فان المشتق كما يطلق على مجموع الصفة والموصوف كذلك
يطلق على ذات الموصوف فاذا جوز شيء اخر كقوله الاغتذاء والنمو كان وجوده
له وثانيها ان يكون المراد منه جسما ذا نمو واغتذاء وحس حتى كالحيوان فكان مثل
معنى النامي والمغتذي موجودا فيه وثالثها منه جوهرا او جسما له صفة
الحس فكان مثل النامي موجودا ومع جميع هذه التقادير لا بد في جملة
على الحس من ان لا يكون تلك المعاني عن معنى الحس وههنا دقيقة وهي ان الصورة
التي بازاء الفصل وقالها الفصل الاشتقاقي كالنفس الحيوانية في مثالنا ليست مما لا
يحمل عليه الجنس اعني الحيوان لان الصورة تمام حقيقة معنى الجنسي ومفهوم وجوده
ووجود ما بازائه من المادة فكل ما يوجد في المادة فقد وجد في الصورة على وجه اعلى
واشرف لكن الكلام في نفس معنى الفصل الكلي كمفهوم الكلي الحساس فافهم هذا
قال فاذن اي معنى اخذته مما يشكل الحال في جنسيته او ماديته من هذه اه يعني اذا اشكلت

والموادم

فی معنی اخذته من هذه الامور هل هو جنس لما اخذته منه او مادة ثم وجده مما قد یجوز
انضمام الفصول الیه ایها کان علی ان یکون منه وفیه ای علی وجه یکون بعضا منه
او مضمنا فیه لا ان یکون لحقه من خارج کان جنسا لما اخذ منه کالحیوان بالقیاس
الی الانسان فانك اذا اخذت الحیوان ونظرت الی نفس معناه وجدته مرددا فیه مجوزا
ان یکون ناطقا او صاهلا او ناهقا علی ان یکون احد هذه الفصول تمام معناه
مضمنا فیه لا منضما الیه من خارج فکان جنسا للماخوذ منه وان اخذت ذلك
المعنی والمعانی الداخلة فیه مجردا او مع بعض الفصول فقد بان یکون تمام معنا
وخاتم حقیقته حتی لو انضم الیه معنی اخر کان عرضیا له خارجا عن نفسه لم یکن
من جملة معانیه لم یکن ذلك المعنی جنسا للماخوذ منه کبدن الانسان فانه
جسم نام حساس تم به وجوده واذا اضیف الیه معنی الناطق کان خارجا عنه
فهو مادة وان اخذته او اخذت معانیه موجبا تمام المعنی حتی دخل فیه
ما یمکن ان یدخل فی الماخوذ منه کان نوعا له واذا کنت فی الاشارة الی ذلك
المعنی غیر متعرض لما یتم به کان جنسا ایضا فاذن ذلك المعنی اذا اخذ بشرط لا شیء
اخر کان مادة واذا اخذ بشرط زیادة شیء اخر کان نوعا واذا اخذ مطلقا بلا
تعرض شرط اخر غیر ذاته له اثباتا او سلبا کان جنسا منهم المعنی والوجود جمیعا
فالماخوذ علی هذا الوجه جاز ان یکون له وجود فیه جمیع الزیادات المترادفة
والفصول ملاحقه علی ان یکون اجزاء ذاته داخلة فی معناه قال ــــ وهنا
انما یشکل فیما ذاته مرکبة واما فیما ذاته بسیطة فعسی ام وجه الاشکال فی
القسم الاول ظاهر فان الجزء ما یکون وجوده غیر وجود الکلی وغیر وجود الجزء
الاخر فاما الجنس فوجوده عین وجود النوع والفصل فکیف یکون الشیء الواحد
مادة وجنسا والامور المتباینة الوجود کیف یحمل بعضها علی بعض فیحتاج الی
بیان تحقیق یدفع به الاشکال واما الذی ذاته بسیطة فلیس فیه اشکال اذ العقل

ربما تعرض فیه وفی المعانی التی تضمنها هذه الاعتبارات الثلثة فان الموجود والبسیط
کالسواد قد یتضمن معانی مفهومات بعضها اعم من بعض کلها موجود بوجود کالکیفیة
واللونیة والقابضیة للبصر فالعقل ان ملاحظة بعضها دون بعض او مع شرط
بعض او مع شرط بعض او لا بشرطه فاذا اعتبر بعضها کاللون جنسا او مادة او نوعا و
البعض اخر کالقابض فصلا او صورة او نوعا لم یلزم ان یکون جنسه متمیزا عن فصله
فی الوجود ولا مادته عن صورته بل بمجرد الاعتبار الذهنی فیقول فی کیفیة الحال فی المرکب
بحیث یندفع منه الاشکال ان الجسمیة مثلا انما یکون جزء الانسان اذا ارید بها
معنی غیر ما ارید بالجسمیة التی هی جنس له وکذلك الجسمیة التی له او فیه قبل الحیوانیة
التی هو او فیها او قبل الحیوانیة مطلقا اذا اخذ الجسم بمعنی المادة لا معنی الجنس و
النوع مما یحمل علیه واما الجسمیة التی اخذت ووضعت بحیث یجوز ان یتضمن لکل
معنی من المعانی المقرونة بالجسم بالمعنی الاول بعد ان یجب فیها ان یتضمن الابعاد فلهذا
المعنی الجنسی افراد وانحاء من الوجود مختلفة کانواع الجمادات والنبات والحیوانات
فاذا وجد فی الانسان متحدا به موجودا بوجوده کان وجوده ای وجود الجسم النوعی متضمنا
للجسمیة بالمعنی الاول وکانت جزؤه فکان وجودها فیه قبل هذه الجسمیة بعکس
ما سبق حیث کانت الجسمیة بمعنی الاول فی الانسان قبله وقبل الحیوانیة فیه وایضا
صار الجسم ههنا متضمنا للحیوانیة وجودا بعد ان کانت الحیوانیة متضمنة له
جوازا او وجوبا عند ما کان المنظور الیه حال الجسم بالمعنی الجنسی فانه کما جاز ان
یکون منفرد الوجود جاز ان یکون جزء الشیء فجاز ان تضمنه شیء اخر وان کان ذلك
الشیء بحسب نفسه مما وجب تضمنه ایاه بوجه اخر فغیر الحیوانیة جزء للجسم بوجه اخر
جزء للحیوانیة وهو بوجه اخر عین کل منهما قال ــــــــ ثم الجسم المطلق الذی
لیس بمعنی المادة انما وجوده واجتماعه اه یرید ان الجسم من حیث هو جسم بلا شرط
وقید وجودی وعدمی امر مبهم لا وجود له فی الخارج ولا فی الذهنی الا بوجود قید

يحصله فان الشيء ما لم يتعين لم يوجد فوجوده منفردًا او مجمعًا انما يحصل بوجود انواعه
وكل ما يوضع بحته من الانواع والاشخاص فهي اسباب وجوده او اسباب اسباب
وجوده وليس هو سبب الوجودها وان كان بوجه جزء المعانيها او جزء الحدودها
ولا منافات بين الجزئيه في المعنى والحد لشيء وبين التابعية له في الوجود فالاصل
في الموجودية الاشخاص ثم الانواع ثم الاجناس كما هي من الجواهر الاولى هي الاشخاص
الجوية وانواعها الجواهر الثانية اجناس والثالثة ولو كان للجسمية التي بمعنى الجنس
وجود يحصل قبل النوعيه قبلته بالذات او بالزمان لم يكن جنسا بل مادة اذ لا
في نفسه الا بالنوع بل بالشخص ايضا بل وجود تلك الجسمية التي بمعنى التي للنوع هو
بعينه وجود النوع لا غير وكذلك حكم الجسمية بالقياس الى النوع الذي لها في العقل
فلا يمكن العقل ان يضع في شيء من الانواع الجسمية لطبيعتها الجنسية وجودا
يحصل اولا ثم ينضم اليه شيء اخر كالفصل حتى يحدث منهما جسم نوعي كالجوهر
في العقل اذ لو فعل ذلك لكان ذلك النوع مركبا من جسم وشيء مغاير له في الوجود
العقلي فلم يكن ذلك الجسم فرض جنسا محمولا عليه في العقل اذ الجزء لا يحمل على المركب
وقد فرض انه جنس محمول هذا خلف فظهر ان لا فرق بين العقل والخارج في ان لا
وجود للجنس قبل نوعه المتقوم به مهيته بل انما يحدث الطبيعة الجنسية التي نوع
من الانواع خارجا وعقلا الا اذا احدث ذلك النوع بتمامه وذلك انما يكون
بوجود فصله ولا يكون الفصل خارجا عن وجود الجنس ومتضمنا اليه بل منضما
فيه ولا ايضا عن معناه من الجهة التي اشير اليها من انه طبيعة مبهمة اذا تعين لها
فصل من الفصول لم يتعين على انه امر شيء اضيف اليها من خارج بل على انه داخل في
جملة معناه قال ـــــــ وليس هذا حكم الجنس وحده من حيث هو كلي بل
حكم كل كلي من حيث هو كلي يعني ان هذا الفرق الذي في الطبيعة الجنسية وبين
كونها جزء غير محمول وبين كونها جنسا بل يجري مثل هذا الفرق في كل كلي من حيث

هو كلي فان الكلي بما هو كلي سواء كان جنسا او فصلا او نوعا او عرضا طبيعة مبهمة قابلة
لانحاء من التحصلات الا ان المعنى الغير المحمول لا يسمى في غيره مادة ولا المعنى المحمول
جنسا بل قد يسميان صورة وفصلا او نوعا او عرضا او غير هذين الاسمين قال ـــــــ
فيبين من هذا ان الجسم اذا اخذ على الجهة التي يكون جنسا كالمجهول آه اعلم ان الجنس
الطبيعي بما هو جنس طبيعي كما انه ناقص الوجود غير مستقل فكذلك ناقص المهية
غير تام المعنى في العقل بعد وان كان مشتملا على اجزاء وفصول مقومة له كالحيوان
بما هو حيوان اذا اخذ جنسا فانه مع اشتماله على الجسم والنامي والحساس فهو بعد لا
يدري اي حيوان هو وعلى اية صورة عقليا وخارجية ويحصل يقوم على كم صورة
ينضم اليه واحدة بعد واحدة تتم معناه سيما الجنس البعيد كالجسم فان النفس
تطلب تحصيل معناه لانه لم يتصور بعد عندها شيء محصل بالفعل هو الجسم وكذلك
في اجناس الاعراض كاللون مثلا فانه اذا اخطر معناه فالنفس لا يقنع في ادراك لون
لا يدري انه سواد او بياض او حمرة او غيرها بل لا يمكن الاشارة العقلية الى شيء متقرر
بالقوة غير تام الصورة بالفعل بل يطلب في معنى اللون زيادة حتى يتقرر وعندها
لون بالفعل غير متردد المعنى والتقرر بخلاف النوع فانه تام المعنى لم يبق ما يطلب
في معناه تحصيل معناه بل تحصيل الاشارة الى هويته الشخصية باحدى الحواس ان
كان محسوسا قابلا للاشارة الحسية والا فالحضور العقلي واما طبيعة الجنس
فيبقى فيه مطلبان مطلب اي شيء في ذاته ومطلب الاشارة فاذا طلبت النفس
الاشارة اليها فقد فعلت الواجب الذي به يجب ان تقنع في تحصيل معناها
وذلك بعد ما يطلب تمام معناها وكمال مهيتها فالنفس يطلب تحصيل تمام
المعنى والمهية قبل طلب الاشارة اليها فكانت النفس عند ادراكها المعنى الجنسي
قبل تحصيل تمام معناه اقل استعدادا لطلب الاشارة واذا حصلت صار استعدادها
لطلب الاشارة اكثر فتهيأت النفس ح لان تفرضها اي مشارا اليه واي شخص

شاءت واردت وذلك انما يكون بعد ان يضاف الى الجنس كاللون فى مثالنا معانى
اخر بعد اللونيه وقبل الاشارة الحسيه على قدر بعدها على النوعيه وقربها الاجناس
متفاوته فى هذا فليس معنى الحيوانيه كمعنى الجوهرية فى الحاجة الى انضمام المعانى
وبالجملة فليس للنفس ان تشير الى اللون وهو لون فقط او يجعله قبل ان تزيد اليه معنى
اخر شيئا مشارا اليه انه هذا اللون فى هذه المادة وذلك الشيء الا لونا فقط بل
لابد ان يجعله اولا سوادا مثلا بانضمام معنى قبض البصر او بياضا او غيرهما حتى تصح
الاشارة اليه قال وقد تخصص باموره عرضية عرضت من خارج يجوز ان يتوهم
هو بعينه باقيا اه يريد الفرق بين منوعاته ومصنفات الجنس فان الجنس كما يخصص
باموره فصليه ذاتيه كذلك يخصص بذلك باموره فصلية عرضيه والفرق بينهما ان
المقسمات التى من القبيل الاول اذا تبدل بعضها الى بعض تبدل بتبدله جواب ما هو
عن الشيء ولم يبق واحدا بالعدد بخلاف التى من القبيل فانه يجوز ان يتوهم الجنس باقيا
واحد بالعدد يعنى بعد تحصله نوعا باحد الفصول الذاتيه مع تبدل بعض هذه
العوارض ببعض ومع زوالها واحدا بعد واحد بل مع زوالها بالكليه كما يكون
فى مخصصات المعنى النوعى فانه يجوز زوالها وتبدلها مع بقاء الطبيعة النوعيه
واحدة بالشخص قال وكذلك فى المقدار والكيفية او غيرها وكذلك فى الجسم
الذى نحن بسبيله ليس يمكن اه اى وكذلك الحكم فى كل طبيعة جنسية من اى مقولة
كانت سواء كانت نفس المقوله او جنسا تحتها فى انها مهية ناقصة لا تقنع العقل
الا بطلب معنى اخر لها تصير بانضمامه اليها معنى محصلا لم يبق معه الا طلب الاشارة
اليه فالمقدار مثلا يعنى الكم القار المنقسم الى الاجزاء المتفقه فى المهية طبيعة ناقصه
غير متحصلة بالفعل الا ان يضاف اليها انه منقسم فى جهة واحدة ليكون خطا
او جهتين فقط ليصير سطحا او فى جهات ليحصل جسما وكذا الكم مقولة الكيف
او جنس تحتها وكذا جنس غيرها من الاين والوضع ومتى والفعل والانفعال وكذلك

الجسم

الجسم المطلق التى كان الكلام اولا فى سبيله من جهة المثال فليس يمكن ان يجعله
العقل قابلا لطلب الاشارة اليه واقتصر فى ذلك على كونه جوهرا طويلا عريضا
عميقا متحملا لغيره متضمنا لاشىء اتفق ان يكون ولم يتحدد له العلم بعد بانه اى
شيء من هذه الاشياء التى يتضمنها او لا يتضمنها حتى يصير نوعا مطلوبا الاشارة
فان المعنى المبهم الجنسى لا يمكن طلب الاشارة اليه الا بعد ان يلحق به معانى اخرى سواء
كانت من الامور التى يتضمنها الجنس او غيرها قال فان قال قايل فيمكننا ان نجمع
مثل هذا الجمع اى الاشياء شيئا فنقول ان كلامنا اه لما ذكر ان المعنى العام الجنسى
لا يمكن ان يجعله العقل مشارا اليه الا بعد ان يجمع مع امور اخرى حتى يصير امرا معينا
فربما يستشعر من هذا الكلام ان المانع للجنس من التحصل النوعى لما كان مجرد العموم
والابهام فيتوهم من ذلك اى اشياء يقع بينه وبينها الاجتماع على اى نحو كان يحصل
من اجتماعها طبيعة نوعيه واقعه تحت ذلك الجنس فالشيخ نبه على انه ليس الامر كذلك
بل لابد من اجتماع امور مخصوصه مناسبة يتضمنها الجنس على ترتيب مخصوص حتى
يحصل من اجتماعها نوع مخصوص تحت ذلك الجنس الا انه ليس الكلام هيهنا
فى تعين فى ذلك وفى الفرق بين الفصول الذاتيه وغيرها بل الكلام هيهنا فى الفرق
بين الجنس والمادة وليس اذا كان المطلوب بيان الفرق بين الامرين يوجب ان يتضمن
الكلام بيان ساير الاحوال لهما او لاحدهما وهذا الفرق هو ان الجنس بما هو جنس
لا يتم معناه الا بان ينضاف الى معناه معان اخرى بخلاف المادة ان المعانى التى
بها يتم الجنس ويصير نوعا من اى الاشياء يكون وكيف اجتماعها مع الجنس ليجعله
نوعا فليس ذلك مطلوبا فى هذا الفصل فيريد ان يبين ان طبيعة الجنس الذى هو جسم
فى مثالنا جوهر يحتمل فيه عند العقل ان يكون مصداقا لحمل اشياء كثيرة مجتمعه
متحده معه فى الوجود على ان يكون وجود جملتها مما يصدق عليه القابل للابعاد ويحتمل
ان لا يكون متحده معه ولا يكون فيه هذه الاجتماع لكن على اى الوجهين يجب ان

يكون جوهرا ذا طول وعرض وعمق فيكون تضمن الجنس للجوهرية وقبول الابعاد على سبيل
الضرورة والوجوب وتضمنه لساير المعاني على سبيل الجواز والاحتمال وان لم يكن تلك
المعاني بحسب نفس الامر للاشياء معلومة الشرايط فان لكون الاشياء فصولا للاجناس
شرايط معينة معلومة وكذا فصول الجنس الذي هو الجسم الذي يصيبها انواعا لا
يكون الا ما يتحقق فيه شروط كون الشي فصلا وتلك الشروط قوانين مضبوطة و
ان كان مهيات تلك الفصول مجهوله بعد الى ان يعلم البرهان وجودها وليس شي
من هذين المطلبين اي معرفة شرايط الفصول بما هي فصول ومعرفة ذواتها ووجوداتها
من مطالب هذا الفصل كما علمت ولهذا قال ـــــ والى هذا الحد يتكلم في هذا
الفصل وجعل بيان تلك الشرايط الى الفصل الآتي فصل في كيفية دخول المعاني
الخارجية عن الجنس على طبيعة الجنس لما علمت ان المعاني التي يحتملها الجنس ان تدخل
عليه وتجعله طبيعة محصلة ليست في الواقع اي معان اتفق ان يجتمع مع الجنس بل
معان مخصوصة فلابد هيهنا من قوانين وشروط معلومة يعلم بها الفرق بين الفصول
الذاتية وغيرها فهذا الفصل مقصود لبيان تلك الشروط قال ـــــ فلنتكلم الان
في الاشياء التي يجوز اجتماعها اه يريد بيان الاشياء التي يمكن اجتماعها في ذات الجنس
وطبيعتها النوعية وهي الاشياء التي يتوقف عليها ماهية الجنس من حيث تحصلها
النوعي في نفس الامر وان لم يتوقف عليها بحسب حدها الجنسي وفي الاعتبار الذي
تكون به مادة فهاهنا مقامان احدهما معرفة القوانين التي بها يعرف الامور المحصلة
للجنس الجاعلة اياه نوعا التي يجب ان يحويها وتتضمنها طبيعته النوعية النوعية وبها تباين
الفصول القسمة للجنس انواعا عما ليس كذلك وان وقع بها تقسيم ايضا على طريق تقسيم
الفصول او على نحو اخر والثاني معرفة تلك الامور ومهياتها بحقايقها فانا اذا فرضنا
جسما مشتملا على البياض على الوجه المذكور من كون الحد الجسم ماخوذا على الاعتبار
الذي يكون به جنسا محمولا فيحصل من ذلك جوهر قابل للابعاد ابيض لم يصر به طبيعة

نوعية من الجسم بل مفهوما صنفيا فيه وكذا اذا قسمنا الحيوان الى ذكر وانثى لم يكن القسمة
محصلة للانواع بل انما يحصل التحصيل النوعي وكذا التنويع بامور غير اخرى وايضا
قد يجتمع في فرد من الحيوان شي امور كثيرة من مقولات اخرى عرضية بل من كل مقولة يحمل
على جملتها الحيوان ويكون حيوانا مشارا اليه وظاهر ان ليس الجميع مما يدخل في تقوم
النوعي بل التشخصي ايضا فلابد ان يعرف الفرق بين الفصول الذاتية والصفات العرضية
ويعرف ان ليس كل ما جعل الشي بحال صنوعا له قال ـــــ فنقول ولا ليس يلزمنا
ان نتكلف اثبات خاصية فصل كل جنس اه لما ذكر ان هيهنا مطلوبين احدهما معرفة
شرايط الفصول وضوابطها على الاجمال والثاني معرفة حقايقها بخصوصها اراد
ان يذكر انه هل يجب علينا او هل في مقدرتنا الاطلاع على كل واحد من المطلوبين
بسهولة او عسر او لا والحق ان الثاني ممتنع والاول ممكن لكن التطبيق قد يعسر وقد
لا يعسر فقال ليس يجب علينا ان نتكلف انفسنا على العلم بالثاني وهو العلم بخصوصية
فصل كل جنس ولا كل فصول الانواع جنس واحد لان ذلك خارج عن وسعنا اذ ليس
في وسعنا معرفة حقايق الانواع كلها وانما الذي يقدر عليه المطلب الاول وهو معرفة
القوانين والشروط التي هي للفصول ولكن مع ذلك كثيرا ما يقع الجهل بتطبيق تلك
القوانين على الامور المعقولة الواقعة في تخصيص الاجناس فانا اذا نظرنا في معنى
مخصص لجنس هل هو مما يصدق عليه او يتحقق له قانون الفصل والشرط ام لا
فربما جهلناه وشككناه وذلك يقع في كثير من المعاني وربما علمناه وذلك في بعضها
قال ـــــ فنقول ان المعنى العام اذا انضاف اليه طبيعة فيجب اولا ان
اعلم ان شرايط الفصل وقوانين معرفته عشرة الاول يجب ان يكون مقسما للجنس
والا لم يكن فصلا له ولا يحصل بانضمامه اليه نوعا مخصوصا اذ التقسيم عبارة
عن ضم قيود متخالفة الى معنى عام ليحصل بانضمام كل منها اليه قسما مخصوصا و
اليه اشارة بقوله فيجب اول شي ان يكون ايضا فيها على سبيل القسمة حتى يرده

الى نوعية الثاني ان يكون القسمة لازمة اذا ولم يكن لازمة كتقسيم الشيء الى المتحرك والساكن
او اللامتحرك لم يكن الضمايم فصولا منوعة بل اعراض خارجة ومعنى القسمة اللازمة
ان يكون القيد الخاص لازما للقسم لان شان العرض الغير اللازم لموضوعه ان يجوز تبدله
عن الموضوع الى مقابله ويكون هو بعينه باقيا بالعدد فالمتحرك مثلا قد تصير غير متحرك
وغير المتحرك متحركا والجسم باق بالعدد وكذا تقسيم الحيوان الى الاسود واللااسود فيمكن صيرورة
الحيوان الاسود لا اسود او بالعكس والحيوان هو هو بعينه ويمتنع ذلك في الفصل فلا يكون
الفصول المعاني لازمة للاقسام واليه الاشارة بقوله وان يكون القسمة مستحيلا
ان ينقلب الى قوله وبعد ذلك الثالث ان لا يكون المقسم عارضا للجنس بسبب امر اعم
فانه ان كان عارضا بسبب شيء اعم مثل ان يقال الحيوان منه ابيض ومنه اسود و
الانسان منه ذكر ومنه انثى فليس ذلك من فصول المقسم بل الحيوان انما صار ابيض
او اسود لانه جسم قايم بالفعل موضوع لهذه العوارض لا لانه جسم نام فضلا
عن كونه حيوانا والانسان انما صار ذكرا وانثى لاجل انه حيوان واليه الاشارة بقوله
وبعد ذلك فيجب له ان يكون الموجب من القسمين او كلاهما ليسا عارضين له بسبب
شيء من قبلها والمراد من الموجب من القسمين هو القسم الوجودي انما ردد لاجل الخلاف
الواقع في ان الامر العدمي هل يجوز ان يكون فصلا او لا ولما لم يكن هيهنا موضع
بيانه اجمل الكلام على الوجه الترديد ونحن سنحقق القول فيه عنقريب الرابع ان لا
يكون لاحقا للجنس بسبب شيء اخص منه فان ذلك ليس فصلا قريبا لهذا الجنس
بل اما ان كان لازما من لوازم فصله واما ان كان فصلا بعيدا مثال اللوازم كما
ما اذا قيل الجوهر اما ان يكون قابلا للمشي او لا يكون فان قابلية المشي عرضت للجوهر
لشيء اخر هو الفصل وهو الحساسية وكذا مقابلة انما يعرض للجوهر بسبب فصل آخر
ويقابله هو كونه غير حساس ومثال الفصل البعيد ان يقال الجوهر او الجسم اما ناطق
او غير ناطق فان الجوهر بما هو جوهر وكذا الجسم بما هو جسم غير مستعد ذلك

بل يحتاج

بل يحتاج ان يكون ذا نفس حتى يصير ناطقا او قسيمه والى هذا اشار بقوله وقد
يجوز ان يكون بعض ما لا يعرض اولا فصولا الى قوله فاذا عرض لطبيعة الجنس الخامس ان القسمة
اللازمة التي يقسم بها معنى وضده يجب ان لا يكون بواسطة امر اخر مطلقا فانها اذا عرضت
له لا لذاته بل لامر اخر سواء كان مساويا او لا جاز ان لا يكون المقسمات بها فصولا
كقسمة الجوهر الى المتحيز وغير المتحيز او الى قابل الحركة وغير القابل للحركة فالقابل للحركة
لا يلحق الجوهر اولا بالذات بل بعد ان يصير ذا ابعاد ثلثة واليه اشار بقوله ويمتنع
طبيعة الجنس ان يكون له ذلك المعنى ولا الى قوله وقد يجوز واعلم ان القسمة اللازمة
التي لا يكون بسبب اخر لا اعم ولا اخص ولا غيرهما قد لا يكون بفصول كالذكورة و
الانوثة للحيوان فان القسمة بها اولية وان كانت الاقسام ليست اولية ويدل عليه
امور اربعة احدها انه يمكن لنا ان نتوهم حيوانا موجودا بالفعل لا ذكرا ولا انثى و
الفصل لا يكون كذلك انه يمكن ان يكون الحيوان مثلا لا ناطقا ولا اعجم ولا اللون
لا اسود ولا ابيض وثانيها ان الفصول بازاء الصور لا بازاء المواد لكن الذكورة و
الانوثة انما عرضت من جهة المادة فان الحيوان الذكر انما صار ذكرا الحرارة عرضت
لمزاجه في ابتداء تكونه ولو قدرنا انه عرضت له برودة وانفعلت المادة بها
بدلا عن تلك الحرارة لكان ذلك الشخص بعينه انثى والفصل لا يكون كذلك لان الحيوان
الذي انسانا يستحيل ان يعرض له عارض اخر يصير به فرسا فلا يمنع انفعالات
المادة من حصول صور للجنس ومهية ولا ايضا يمنع ان يقع للجنس قسمة وافتراق
من جهة الصورة بالفصول اذ الصور علل مقتضية للمواد دون العكس لان شان
المواد والانفعال والتاثر لا الاقتضاء والمنع فليس طرفا هذه القسمة من الفصول
بل من العوارض اللازمة فانفعال المادة بالحرارة حتى صارت ذكرا او بالبرودة حتى
صارت ذكرا او بالبرودة حتى صارت انثى لا يمنع الصورة اعني النفس هيهنا ان يكون
على اي فصل كان من فصول الحيوان من جهة صورته ولهذا ترى قد يكون الذكر

حيوانا ناطقا وقد يكون غير ناطق فرسا او حمارا او بقرا او غير ذلك فلم يكن الذكورة
او لا نوثة موثره في تنويع الجنس الحيواني وثالثها ان الذكورة والانوثة الات المتناسل
والتناسل بعد الحيوة فالاتها انما يعتبر بعد الحيوة فلا يكون المقومة لجوهر الحي
رابعها ان الانسان الذي هو ناطق وذكر ليس لاحد الوصفين بواسطة اخر فانه قد يوجد
انسان غير ذكر وذكر غير انسان فالوصفان اذن في درجة واحدة فاما ان يكون كل منهما
فصلا وهو محال لاستحالة ان يكون للنوع الواحد مقومان كما ستعلم وان يكون الفصل
احدهما لكن الناطق فصل بالاتفاق فالمذكورة لا يكون فصلا السادس ان لا يكون
الفصل امرا عدميا لانه سبب وجود حصة النوع من الجنس والعدم لا يكون علة
فضلا عن كونه علة لوجود بل يجب ان يكون الفصل اقوي وجودا و تحصلا من الجنس
فان قيل اليس الحيوان اذا انقسم الى الناطق ولا ناطق كان اللاناطق ايضا فصلا كالناطق
قلنا لا يلزم ان يكون اللاناطق فصلا وان وقع به التقسيم وصار مقابلا للناطق
الذي هو الفصل والذي يقال ان الفصل يجب ان يكون مقسما للجنس يلزم ان يكون
كل ما وقع به التقسيم وحصل به قسم مقابل للاول فصلا ولا ان يكون القسم الثاني
نوعا مقابلا للاول فان الفصل كمال صوري حصل للجنس وصار به نوعا طبيعيا
ولا يلزم ان يكون اذا حصلت للجنس كمال زايد في بعض المراد فلا بد ان يحصل له في
مادة اخري كمال اخر زايد عليه بل قد يحصل وقد لا يحصل فان الجسم مثلا قد يتم
وجوده بان يكون له مع الجسمية صورة نوعية بها يكون احد العناصر و قد يزاد كالا
ولا نقتصر نحو وجوده على هذه المرتبه بل يتم وجوده وجوده و نوعيته بان يكون
صورة كمالية فوق هذه بان يكون حافظة له عن التفرق والفساد بسهولة كصورة
الجمادات ثم قد يزداد على هذا فتكون صورته نفسا يفعل افاعيل اخرى كالتغذية
والتوليد ثم يزداد فيكون لا يتم وجوده الا بان يكون صورته نفسا حيوانيا ذات
حس وارادة وهكذا يتلاحق الكمالات ويترقى الدرجات الى الغاية القصوى

والمصعد لا على وليس الامر كما ظن ان ازدياد الكمالات يتعاقب الفصول والصور على مادة
واحدة واجتماعها فيها فزعم الجمهور ان في الانسان صور نوعية متعددة بان فيه
صورة جرمية واخري عنصرية واخري جمادية واخري حيوانية واخري ناطقة عقلية
وذلك باطل بل صورة النوع الاشرف صورة واحدة مشتملة على المعاني التي دونها
وجدت في جميع الانواع والصور التي دونها في الشرف والكمال وايضا يلزم كما مر ذكره ان
يكون بازاء كل كمال صوري كمال صوري اخر بازاء كل فصل فصل مقابل وان وجب مقتضي
القسمة مقابل غير فصلي الجسم الى النامي وغير النامي وقسمة الجسم النامي الى الحساس
وغير الحساس وقسمة الحيوان الى الناطق واللاناطق السابع يمتنع ان يكون لنوع
واحد اكثر من فصل واحد في درجة واحدة لاستحالة ان يكون المعلول واحد علتان
مستقلتان فان قيل اليس لجنس واحد فصلان مقسمان لموجوده بل فصول لوجوده
في درجة واحدة قلنا الجنس طبيعة ناقصة مبهمة فجاز ان يكون له تنوعات مختلفة
لعلامة مختلفة فليس لكل حصة له من نوع الا فصل واحد وكلامنا في الفصل المقوم
للمهية فان قيل اليس لمهية الحيوان فصلان مقومان لها في درجة واحدة وهما
الحساس والمتحرك بالارادة قلنا سيجي في كلام المتن دفعه بانهما ليسا بفصلين
حقيقيين بل هما علامتان لازمتان لما هو الفصل بالحقيقة الثامن يجوز ان يكون لمهية
واحدة فصول مترتبة لصحة ان يكون الشيء واحد علل مترتبة ولكن لا يجوز ان يكون
كل واحد من تلك الفصول بازاء صورة اخري في الخارج حتى يكون لوجوده واحد
صور متلاحقة لان الصورة كما علمت هي تمامية الشيء وفعليه ذاته فلا يمكن ان يصير مادة
او جزء مادة بل يجب صورة النوع مشتملة على معاني الاجناس والفصول البعيدة والقريبة
كما سيظهر التاسع لما ثبت ان الجنس محتاج في وجوده الى الفصل استحال حاجة الفصل
اليه لاستحالة الدور بل لا بد ان يكون غنيا عن الجنس لكن ههنا اشكال وهو انه كلما كان
صفة حالة في الشيء كان محتاجا اليه ضرورة احتياج الحال الى المحل فاذن الفصل المقسم

مقومة مقوم

للجنس المقوم للنوع لابد ان يحتاج الى الجنس والمقدر خلافه لاستلزم للدور وهذا الاشكال
ليس بوارد في جعل النفس الناطقة فصلاً للحيوان وكذا الاشكال في جعل النفوس الحيوانية
فصولاً للجسم النامي على ما حققناه من كونها مجردة عن الابدان الطبيعية وان لم تتجرد عن
الاشباح المثالية والابدان البرزخية وانما الاشكال في غيرها بين النفسين عندنا و
القوم كقوة النمو وامثالها اذا جعلت فصولاً للاجسام وكذا القول في نفوس الحيوانات
اذا كانت جسمانية كما راه القوم فان هذه اذ كانت حوالاً للاجسام كانت مفتقرة الى الجنس
ضرورة الى حصصها الجنسية ضرورة تقدم المحل على الحال وافتقار الحال الى المحل والمتقدم
بالوجود على الشيء استحال ان يكون معلولاً له وقد تصدى بعض الافاضل لدفعه وتمحل
له اجوبة لا يسمن ولا تغني وذلك من لا يتعشر الا لمن وفق له بمعرفة اصول حكمية علمه الله
اياها من فضله ورحمته وعلمه ما لم يكن يعلم وكان فضل الله عليها العاشر انه
يظهر مما قررناه ان الفصل الاخير هو العلة الاولى للذي قبله من الفصول ويتوسطه
لما قبله وهكذا على الترتيب مثلاً الناطقية علة للحساسية وهو علة للنمو وهي علة للجسمية
وهي للجوهرية فالفصل الاخير هو العلة الاولى والجنس العالي وهو المعلول الاخير والمراتب
التي بينهما امور متوسط كل منها علة للعام الذي فوقه ومعلول للخاص الذي تحته
وذلك يوجب تناهي المقومات المترتبة والاجناس المتصاعدة والانواع المتنازلة
فالحقيقة الواحدة يستحيل تقومها باجزاء غير متناهية وايضا كل ماهية حقيقية
لابد من صحة الاشارة اليها وما لا نهاية له يستحيل استحضاره على التفصيل في الذهن
فيستحيل تصوره والعلم به وليس الامر كذلك هذا خلف ولترجع الى تتمة المتن وشرحه
قال ـــــ وليس يكفي اذا اردنا ان نفرق بين الفصول والخواص القاسمة ان الذي يعرض
من جهة اه لما ذكر من الوجوه المذكورة في ان الذكورة والانوثة ليستا من الفصول
انهما عارضتان من جهة المادة لا من جهة الصورة وفي ذلك مظنة ان الفرق بين الفصول
الذاتية والمقسمات العرضية ربما يحصل بمجرد ان الفصل هو الذي يعرض من جهة الصورة

والذي يعرض من جهة المادة لا يكون فصلاً اراد ان يبين ان ذلك ليس بمناط والذي ذكر سابقاً
كان المراد به ان العارض من جهة ليس يجب ان يكون اي لا يحصل العلم بكون العارض فصلاً من هذا
الطريق لانه يجزم العقل بان ذلك ليس بفصل فان كون الشيء غاذياً او غير غاذ من عوارض
المادة وقسمة الجسم الى متعدي وغير المتعدي قسمة بالفصول لانه يستحيل وجود جسم
لا يكون متعدياً ولا غير متعد وايضا لم تجد شيئاً من افراد احدهما داخلاً في افراد الاخر
من انواع الجسم بخلاف الذكر والانثى لما مر ان الذكر يكون انساناً وغيره وكذا الانثى و
الانسان يكون ذكراً وانثى وكذا غير الانسان واعلم ان الحق ان الذي ليس يعارض من جهة
الصلوة بل من جهة المادة فهو ليس بفصل البتة اذ الفصل بازاء الصورة فهو اما نفسه
بحسب المعنى او لازماً من لوازمه الذاتية المساوية له فالذي هو من العوارض
الانفعالية اللاحقة بالمادة لا من جهة الصورة بالذات فهو ليس بفصل لا محالة اما
المعتدي وغير المتعدي ان اريد به الصورة التي شانها التغذية فهو فصل وان
اريد به انفعال المادة وتغذيها فذلك بفصل لكن كثيراً ما يشتبه الحال ويختلط
الفعل بالانفعال واللوازم الصورية بالعوارض المادية فيقع الاحتياج في معرفة
الفصل الى تحقيق شرايط اخرى ولذا قال ـــــ على ان هذا المعنى وهو
ملازمة ما به يقع القسمة المقسوم وان كان من شرايط الفصل فقد يكون في غير الفصل اه
لما اخرج الذكورة والانوثة عن كونهما او كون احدهما فصلاً لعدم لزومه لما يقسم بخلاف
المتغذي وغير المتعدي حيث لا يتعدى احدهما نوعه الذي به يقسم الاول اراد ان يبين الى
ان مجرد هذا اللزوم غير كاف في كون الشيء القاسم فصلاً يعني كون الشيء القاسم فصلاً
يعني كون القسيم بالقيود اللازمة لما يقسم به ان كان شرطاً من شرط الفصل التي لا
يتحقق بدونها لكن لا يوجد هذا الشرط في غير الشرط الفصل ايضا من العوارض اللازمة
للانواع اذ قد يوجد لنوع واحد اضافي او حقيقي منقسم غير فصل لكنها لازمة له لا تتعداه
الى غيره كقسمة الجوهر الى قابل الحركة والى غيره وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره

وقسمة الحيوان الى قابل صنعة الكتابة والى غيره وذلك اذا كان من لوازم الفصل فان
قبول الحركة لا ينفك عن الجوهر القابل لهما لكنه ليس بفصل له بل هو من لوازم فصله الذى
هو كونه ذا طول وعرض وعمق وكذلك قبول الكتابة لازم للناطق الذى هو فصل
الانسان فظهر انه من المقسمات اللازمة ما لا يكون فصولا قال وترجع فنقول
فانت تعلم ان المادة اذا كانت يتحرك الى قبول حقيقة صورة اه يريد بيان السبب الذى
فى كون بعض المعانى فصولا للانواع وبعضها عوارض لازمة او غير لازمة لها وتحقيق
ان الغاية الاصلية فى استحالات المواد الكونية واستعداداتها هى وجود الصور
التى يطابقها الفصول على حسب ما قدره الله الازل بمقتضاء عنايته واما غيرها
من الصفات والاعراض اللازمة وغير اللازمة فهى ليست من الغايات الاصلية
بل هى من الامور الاتفاقية التى وقعت من مصادمات الاسباب الطبيعية بعضها
لبعض فذكر ان المادة اذا تحركت بالطبع نحو قبول صورة حقيقية اذ المتحرك
لا يتحرك بالطبع الا الى ما هو كمال صوري حقيقى لها فقد يعرض لها عند الحركة امور
غير داخلة فيما هى متوجهة نحوها كاحوال الامزجة وغيرها مما لا يمكن ضبطه فيختلف
بها حال فى افعال واحوال يصدر عنها او يقبلها الا من جهة الصورة الجنسية التى كانت
عليها فى ابتداء الحركة ولا من جهة الصورة الفصلية التى فى انتهاء الحركة فان مادة
الشجرة او نطفة الحيوان اذا توجهت نحو الغاية المطلوبة وهى الصورة النامية او الحيوانية
وكان الحاصل لها عند الحركة صورة جنس النبات والحيوان اعنى الجسمية الطبيعية العنصرية
او الجمادية فربما عرضت المادة حالات اتفاقية لا دخل لها فى طلب الغاية بل ربما
تعوقها عنها او ربما تصرفها الى جهة اخرى وربما يفسدها كالبرد الشديد المعوق
الحركة وربما يوقع لها اختلافات لا فى نفس الغاية المطلوبة بل فى امور اخرى
مناسبة للغاية ضربا من المناسبة او غير مناسبة بل خارجة عنها خروجا كثيرا
فيختلف بها الغاية التى هي الصور الفصلية فانها قد تختلف فى الحال من الكم و

الكيف وغيرهما مما لا دخل لها فى حقايق الفصول فكل ما يلحق المادة من هذه الجهات التى
لا مدخل لها فى حصول الغاية المطلوبة وان كان من اللوازم المستمرة الوجود الى حصول
الغاية اعنى الصورة الباقية معا فليس ذلك من الفصول لان الفصل اما كمال اخير او واسطة
الى كمال بعد كمال فالذكورة مثلا ليس بفصل لانها كيفية عارضة للمادة المتوجهة
نحو صورة نوعية كالانسانية مثلا ولا مدخلية لها فى حصول تلك الصورة اذ قد
توجد فى غيرها وقد توجد مقابل الذكورة فيها وكذا حال الانوثة وايضا قد علمت
من الوجوه السابقة انهما كيفيتان عارضتان لمادة النوع فى الات التناسل لا لاجل
الوجود الشخصى وبقائه بل لاجل التناسل التى يحصل به البقاء النوعى والبقاء النوعى
امر متاخر من بعد الوجود والبقاء الشخصى وكذا التناسل فرع على تقوم الحيوة نوعا معينا
محصلا بالفصل فيكون هاتان الكيفيتان واشباههما من جملة الاعراض اللاحقة
بعد وجود الفصل وتقوم النوع نوعا معينا وان كانت مناسبة للغاية فان
الكيفية التى بها بقاء النوع مناسبة للصورة التى بها قوام ذلك النوع فاذن قد استفيد
مما ذكرهيهنا بيان قاعدة كلية فى معرفة الفصول وامتيازها عن الحالات التى ليست
بفصول وهى ان الفصول هى الغايات الحقيقية والكمالات المطلوبة للمبادي الذاتية
وكل ما ليس كذلك من الحالات والانفعالات العارضة للمواد واللازمة للفصول بعد
حصولها فليعلم انها ليست بفصول مقومة للانواع ولا مقسمة للاجناس لكن
للاطلاع على كون العارض للمادة من اي العقلين لا يخلو عن خفاء لخفائه فاحتيج الى ملاحظة
غيرها من الشرايط والعلامات قال ــــــــ قد عرفنا طبيعة الكلى وانه كيف
يوجد وان الجنس منها كيف يفارقه المادة تفريقا آه هذا كلام استينافى لبيان
ما مر من بيان احوال الكلى على الاجمال ولما بقى منها من البحث الذي يتصل بهذا الموضع
على التفصيل فالذى قدم هو تعريف معنى الكلى الطبيعى الشامل للخمسة واثبات وجودها
وكيفيه وذلك الوجود معنى الجنس من جملتها و فى بعض النسخ منها بدل فيها و انه

كيف يفارق المادة مفارقة من وجه يمكن ان يتفرع منه وجوه اخري من المفارقة
بينه وبين المادة ستورد من بعد في فصل تعريف الفصل وفي بعض النسخ تعريفا بدل
تغريقا اي عرفنا الجنس تعريفا على وجه يمكن ان يتفرع منه تلك الوجوه ومن الذي
مر ايضا هو تعريف ان اي الاشياء مما يتضمنها الجنس وهي من الفصول المنوعة فان من
الاشياء ما يتضمنها الجنس وهي فصول ذاتية ومنها ما يتضمنها وهي ليست من الفصول
الذاتية والجنس كما يحمل على المجموع المركب منه ومن الفصول كذلك يحمل على المجموع المركب منه
ومن اشياء كثيرة بعضها من الفصول وبعضها من العوارض الغير الفصلية فهذه المباحث
من الامور التي قد سبق الكلام فيها واما الذي قد بقي البحث عنه مما يتصل بهذا الموضع
الذي كان الكلام في سبيل تحقيقه فهو مطلبان احدهما اي الاشياء مما يتضمنها الجنس
وليس هو بفصل منوع اياه لنحو من انحاء وجوده وثانيهما انه كيف يقع الاتحاد في الوجود
الذي مناط الحمل بين مفهوم الجنس ومفهوم الفصل اعني الطبيعتين وهما مفهومان
مختلفان بوضع لهما لفظان غير مترادفين كمفهوم الحيوان ومفهوم الناطق فانهما لو
كانا مفهوما واحدا لكان هذان اللفظان مترادفين ولكان اينما تحقق الحيوان تحقق
الناطق وليس كذلك فكيف يحمل احد المتغايرين معنى على الاخر بالذات وكيف يكون
الشيئان شيئا واحدا بالفعل في الاعيان لا بمجرد الفرض والاعتبار فقط كما يقال هذه
العشرة واحدة وهذا العسكر واحد فلا بد من البحث عن كيفية هذا التواحيد
قال فاما البحث الاول فنقول ان تلك الاشياء اذ لا يكون فصولا اه قد
علمت ان الجنس كالجسم قد يتضمن اشياء كثيرة موجودة لا دخل لها في معنى ذاته ولا
في تحصله نوعا لا يكون فصولا وكل ما وجد لشيء ذا جنس ولا يكون ذاتيا له فلا
تخلو من قسمين الاول ان يكون لازما له والثاني ان يكون غير لازم واللازم على اقساما
احدها ان يكون لازما لجنس جنسه ان كان لجنسه جنس او اجناس والثاني
ان يكون لازما الفصل جنسه او لفصول اجناسه ان كان او كانت والثالث ان يكون

لازما الثالث الجنس من جهة فصله المقوم ان كان له فصل مقوم والرابع ان يكون لفصله
المقسم او لفصوله التي هي تحته والخامس ان يكون لازما لمادة شيء من هذه الفصول
اي مادة صورها الخارجية والفرق بين لازم المادة ولازم الفصل كالفرق بين
صورة الفصل ونفس معناه المحمول على النوع فلازم المادة عرض فيها ولازم الفصل
عرض محمولا عليه حملا بالعرض فاذا علمت هذا فاعلم ان هذه اللوازم منها ما هو من
فوق بمعنى ان معروضه اولا وبالذات هو نفس الجنس او جزؤه المساوي او الاعم او
ما في مرتبته شيء منها ومنها ما هو من تحت كلوازم الفصول التي تحت الجنس و
لانواعه او لانواع انواعه او لمادة شيء منها ولما كان كل ما هو لازم للاعم فهو لازم
للاخص دون العكس فاللوازم التي كانت للفوق كلوازم الاجناس العالية على الجنس
وفصولها المقومة لها ولازم الفصل المقوم للجنس نفسه ولوازم مواد هذه الامور
ولوازم اعراضها او اعراض لوازمها فانه قد يلزم الاعراض اللازمة اعراض فجميع هذه الاقسام
يكون لازما للجنس ولما تحته من انواع والاشخاص اما انه لازم للجنس فلانه اما لازمه
بنفسه واما لازم فصله المقوم له واما لازم مقوماته الجنسية او الفصلية التي
لا يوجد الجنس بدونها واما لازم لازمها او مادتها او لازم اللازم لازم واما انه لازم
فلان لازم الاعم لازم الاخص واما ان التي يلزم الفصول التي تحت الجنس ليست بلازمة له
لوازم لها لو جدت معها في كل فرد منها لا لان لازم العام للخاص فيلزم ان يجتمع النقيضان
في واحد عددي وهو محال قال واما البحث الثاني فليفرض مشار اليه اه لما علمت
ان المعنى الجنسي كالجسم مثلا جنسيته انما يكون جنسا اذا اخذ لا بشرط شيء من التقييد
والتجريد واما اذا اخذ بشرط التجريد في ذاته عما سواه فهو ليس بجنس بل مادة فالمعنى
الاول كما هو محمول على المركب منه ومن غيره دون المعنى الثاني كذلك محمول على القيد الذي
معه بالذات ان كان فصلا وبالعرض ان كان لم يكن ذلك بشرط انه موجد ذلك القيد
انضم مطلقا اعم من ان يكون معه امر اخر اولا فاذا فرضنا مثلا مجموعا مشارا اليه حاصلا

من فصول الاجسام اي فصولها المترتبة او كل فصل من فصولها المتباينة مع غيرها من الاعراض
كثيرة وحملنا عليه اي على ذلك المجموع الجسم فليس المقول هو الجسم بالمعنى اعني مجموع الهيولى
والصورة الجسمية فقط للذي هذه الاشياء كلها وكل جزء منها سواء كان مفصلا وعرضا
بالقياس اليه امر عارض له خارج عن معناه بل الذي يتناول ويحمل على ذلك المجموع هو الجسم
بالمعنى الاول اي جوهر ذو طول وعرض وعمق سواء كان معه اخر وان كان الف شي او لم يكن
ولكن بشرط ان يوخذ ذلك المجموع ايضا او الفصل او ما تجري مجراه لا بشرط التجريد
والانضمام حتى يصح حمل الجنس عليه والشيخ اهمل ذلك اعتمادا على ما ذكره في الفرق
بين اعتباري الفصل والصورة وانما جعل المفروض مشارا اليه ليكون المجموع موجودا
فان مجرد المعاني الفصلية والعرضية اذا اخذت بلا وجود لا يكون متحدا معها فلم
يكن محمولا عليها وانما قال سواء كان هذا الحمل اوليا او لا اشعارا بان الحمل بالذات
لا يكون في الذاتيات دون العرضيات والمجتمع من الذات والعرضي ايضا عرضي و
حمل الجنس عليها حمل غير اولي اي بالعرض والحاصل ان الجملة المركبة من الفصول
الاجسام واعراضا يحمل عليها الجسم بالمعنى الذي هو جنس ولا يحمل بالمعنى الذي
هو مادة فاذا حمل الجنس الجسم بالمعنى المذكور على ذلك المجموع بالشرط الذي اشرنا
اليه وقيل له انه جسم كان معناه انه نفسه وعينه لا انه جزؤه او عارض فان مفاد
الحمل به هو انما هي النفسيه والعينيه سواء كانت بالذات كحمل الذاتيات
او بالعرض كحمل العرضيات والشيخ انما جعل المفروض مجتمعا من الفصول والاعراض
ان المذكورة ولا كان السؤال عن وجه التاحيد بين الجنس والفصل ليكون ادل على
المقصود فان المجتمع من الجنس والفصول والاعراض اذا كان شيئا واحدا فبان ان
يكون والفصل وهما ذاتيان للنوع شيئا واحدا اولى واعلم ان الوجود هو الاصل في
تحقق المعاني والمفهومات وهو كما علمت ان يكون متفاوتا بالاشد والاضعف والاكمل
والانقص وكلما هو اشد واقوى فهو اكثر حيطة بالمعاني واكثر اثارا في الخارج فقد

يكون الوجود واحد صفات كثيرة ويترتب عليه بوحدته لشدته وكماليته اثار كثيرة لا يترتب
على غيره لضعفه ونقصه الا بعض تلك الاثار ومباديها من الصفات فصورة الحيوانية
التي هي وجودها بالفعل يصدر عنها جميع ما كانت صادرة من الجسمية الطبيعية
والاجسام الجمادية والاجسام النباتية لكون وجودها اكمل واقوى من وجودات تلك
الاجسام وصورها وموادها فهي بوحدتها مما يصدق عليه معاني تلك الفصول
والاجناس ويترتب عليه الاثار المترتبة عليها متفرقة فهذا سر اتحاد معنى الفصل و
ومعنى الجنس في الوجود لان وجود الفصل هو بعينه وجود الجنس وكذا وجود النوع
الاخص وصورته فصله القريب هو بعينه وجود الاجناس والفصول البعيدة و
القريبة التي فوقه في العموم والا فالاشياء المتعددة في الوجود كيف يحمل بعض
بعضها على بعض باي وجه اعتبر فالسماء مثلا لا يحمل على الارض وعلى المركب منها
سواء اخذت لا بشرط او لم يوخذ ومجرد افتقار بعض الاجزاء الى بعض ايضا لا يكفي في
صحة الحمل كما زعمه القوم والا للزم جواز حمل كل معلوم على علته فاعلم ما حققناه فانه
لباب الحكمة النضيجة التي من اوتيها فقد اوتي خيرا كثيرا قال ـــــ ولكن لقايل ان يقول
قد جعلتم طبيعة الجنس ليست غير طبيعة الشخص وقد صح انه هذا القايل قد خلط
بين كون الشي خارجا عن الشي بحسب المعنى بمعنى انه لا يحتاج تصوره الى تصوره
وبين كونه خارجا عنه في الوجود فزعم ان قول الحكماء بان الشخص مشتمل على اعراض وخواص
وان الاعراض والخواص امور خارجة عن طبيعة الجنس ينافي قولهم بان طبيعة الجنس متحدة
مع طبيعة الشخص في الوجود فاستشكل به عليهم فيندفع كلامه بان قولهم ان الاعراض
والخواص التي للشخص خارجة عن طبيعة جنسه معناه ان تلك الطبيعة لا تفتقر
في تقوم معناها وماهيتها من حيث هي هي او من حيث عمومها وجنسيتها الى تلك
الاعراض لان معناها خارجة عن معنى الجنس وذلك لا ينافي افتقار تلك الطبيعة
اليها في الوجود بوجه ولا ايضا اتحادها مع الجملة المركبة من المادة وتلك الاعراض

وحملها عليها بوجه فان طبيعة الجنس باحد الوجهين جزو الشخص بل جزو جزئه الذي
هو طبيعة النوع الماخود بشرط التجريد وبالوجه الاخر شيء محمول على الشخص فيكون محمولا
على تلك الاعراض لانها اما مشخصات له او لوازم لما هو المشخص بالحقيقة وعلى اي
الحالين يكون الجنس بما هو جنس محمولا عليها وكون طبيعة الجنسية محمولة على شخص او
نوع لا يوجب ان لا يكون لها وجود خارجا عنه فلو فرض عدم هذه الاعراض والمخصصات
لكان يمكن ان يكون الطبيعة الجنسية موجودة بوجود خال عن هذه المخصصات
كالجسم مثلا بالمعنى المذكور وهو انه جوهر متقوم الذات بما هو جزؤه معناه
ويجب له كالجوهرية وقبول الابعاد وكالحيوان مثلا بالمعنى الذي هو مادة فيه
الاعراض والخواص خارجة عن ان يحتاج اليها جنس من الاجناس كالجسم مثلا في انه
جسم فقط وكالحيوان في انه حيوان فقط الا ان يعتبر جسما مخصوصا او حيوانا مع
الخصوصية اي بشرط شيء فالجسم بشرط لا جزء للشخص خارجة عنه الاعراض والخصوصيات
والجسم لا بشرط الخصوصية وعدمها محمول على الجملة وعلى ذلك الجزء ايضا والجسم بشرط
الخصوصية عين الشخص وكذا حال كل طبيعة جنسيه وليس اذا كانت الطبيعة الجنسية
جزءا والاعراض خارجة فيلزم ان يقال على المجموع فان الخروج بحسب المعنى والمهية لا ينافي
الاتحاد في الوجود ففرق بين ان يقال طبيعة من الطبايع لا تحتاج في معناها الا شيء
الخروج عن معناها وبين ان يقال لا تحمل عليه ولا تتحد معه في الوجود فربما يحمل شيء
على ما يحتاج اليه ذلك الشيء في معناه فان الجنس محمول على النوع وكذا على فصله
ولا يفتقر الى شيء منهما في المعنى والمفهوم واما اذا وجد بالتخصص به بالفعل في احد
انحاء الوجود فيكون محمولا عليه لاتحاده وكان بين الجايز ان يتخصص وجوده بغيره
متقوما بذلك الغير فان الطبيعة الكليه وان كانت متحصله المعنى والمفهوم لكنها
مبهمة الوجود جاز له وجودات متباينه بسبب مشخصات مختلفة فيتحد بكل منها
ويحمل عليه وكذلك حالها مع الفصول كما سبق ولولا هذا الوجه من الاعتبار اي الفرق

بين

بين كون الشيء غير مفتقر الى شيء في المعنى وكونه غيرها او غير مفتقر اليه في الوجود لكان طبيعة
الجنس وانما جزءا للنوع غير محمولا عليه ولا على الفصل اصلا فصل في النوع قال واما النوع
فانه الطبيعة المحصلة في الوجود النوع طبيعة كليه يقال على كثيرين متفقين في المهية او من
شانها بحسب نفس تصورها ان يقال على تلك الكثرة وليست افرادها الا متفقة في الذات لان
مهيتها قد تمت وتحصلت ولم يبق لها تحصل اخر الا الوجود الخارجي وطلب الاشارة بخلاف
مهية الجنس فانها كما علمت ناقصة الطبيعة غير تامة الحقيقة فمن شانها ان يتحصل انواعا
مختلفة بفصول محصلة الحقايق فالعقل عند ادراكه للمعنى الجنسي يطلب ما يتم به
معناه وعند ادراكه للمعنى النوعي لا يطلب الا وجوده والاشارة اليه ان كان من المحسوسات
والمشاهدة العقلية الحضورية ان كان من المعقولات وهو النوع الحقيقي الذي
لا نوع تحته سواء كان فوقه انواع فيكون نوع الانواع ثم اذا كان محسوسا لا بد له في
وجوده من اعراض ولواحق مخصوصة تتعين بها طبيعته شخصا مشارا اليه وهي
من لوازم شخصيته لا نفس ما به التشخص فان ذلك عندنا نفس الوجود اذ لا يكون
لكل شيء الا وجود واحد فتلك الاعراض اللازمة خارجة عن وجوده ايضا ويجوز تبدل
احادها فاللازم من كل منها امر كلي والمجتمع من الكليات ايضا كلي فلا توجب التشخص
الا بكونها علامة له هو ان كان من شخصيات الامور البسيطة كالصور والاعراض
فتشخصها بالذات باضافتها الى المواد والموضوعات لا ان الاضافة لحقتها من
بل موجوديتها نفس اضافتها الى محال لا غير وتشخصها بالموضوع بالوضع وبعوارض
الموضوع من الكم والكيف وتحيز والمتى وغيرها تشخص بالعرض وان لم يكن كذلك
فتشخصها ليس باضافة الى شيء كموضوع او مادة بل بنفس وجودها الغير المضاف
بالذات وباحوال زايدة على وجودها فبعض تلك الاحوال بحيث لو توهم مرفوعا
عن هذا الشخص المشار اليه بطلب شخصية وفسدت ذاته لكونه لازما لوجوده
الذي به تغاير الاخرين وبعضها لو توهم مرفوعا لم يجب منه لا بطلان شخصية

ولا فساد مهية الا انه بطلت مغايرته ومخالفته الى مغايرة اخرى من غير فساد لكن الفرق
بين القبيلين ربما اشكل علينا كما ان الفرق بين الفصل الحقيقي وغيره مما كان
مشكلا علينا وليس الكلام هيهنا في معرفتنا الهويات الوجودات وحقايق الفصول
والتشخصات بل في معرفة القوانين التي يجب ان يكون الامور على طبقها وليس يلزم
ان نعرف ان شئ كذا هل يكون على طبقها حتى يكون فصلا مثلا او تشخصا ام لا
يكون واعلم ان التشخص لابد ان يكون بامر ثبوتي زايد على المهية النوعية اما كونه زايدا
على النوع فظاهر لان النوع الكلي مقول على كثيرين والشخص ليس كذلك فلابد ان
يكون زايدا واما انه ثبوتي فلوجوه اما اولا فلانه عبارة عن تعين الشخص وخصوصية
هويته والشخص بما هو شخص ثابت في الخارج والهوية داخلة فيه كدخول
الفصل في النوع وجزء الموجود في الخارج من حيث انه موجود موجود لا محالة
فالتشخص موجود واما ثانيا فلانه لو كان عدميا فيكون عبارة اما عن عدم اللاتعين
مطلقا واللاتعين مطلقا امر عدمي بديهة وعدم العدم يكون وجودا او عن
عدم تعين غيره وذلك التعين ان كان عدميا وهو عدمه فيكون ثابتا ايضا لكن
تصحيحه انه كتعين غير بديهة فاذا كان بعض التعينات لمهية واحدة ثبوتيا
كان الجميع ثبوتيا وان كان تعين غيره ثبوتيا وبعينه كتعين غيره فيكون ايضا
ثبوتيا وهو المط فان قلت التعين لا يمكن ان يكون ثبوتيا بوجهين الاول انه
لو كان ثبوتيا زايدا على المهية لكان له تعين ايضا ويعود الكلام الى التعين فيلزم
تعين ثالث فيه الامر الى لانهاية الثاني اختصاص هذا التعين بهذا المتعين
دون غيره انما يكون بعد تعين هذا المعين عن غيره والا لم يكن اختصاصه
بهذا التعين اولى من اختصاص غيره به فاذن يجب ان يكون له قبل هذا التعين
اخر فلزم ان يكون متميزا قبل ان يكون متميزا وهو محال فالجواب اما عن الاول فمحله
ما قصى في باب الوجود وهو التعين لو كان له مهية كلية وراء كونه تعينا فحينئذ

يحتاج في متعينيته الى تعين زايد واما اذا كان متعينا بذاته لا امرا اخر ذلك الامر متعين
فليس يحتاج الى تعين غير نفسه فلا يلزم التسلسل واما عن الثاني فهو ان كل ما لا يكون تعينه
من لوازم طبيعته حتى يكون نوعه منحصرا في شخصه فلابد له من مادة متخصصة باعراض
معينة ويكون تشخص المادة بتلك الاعراض علة التشخص ذلك الحادث ووجوده اذ
من الممتنع ان يقترن بتلك المادة في ذلك الوقت وذلك الوضع والتحيز فرد اخر من
ذلك النوع حتى يلزم الاشكال وليس ان ذلك الشئ يوجد ويوجد التعين ثم بعد حصول
احدهما او كلاهما يتقارنان بل وجود ذلك الشئ في تلك المادة المخصوصة هو تعينه
فالحق ان تشخص الشئ بمعنى كونه بحسب نفس تصوره الشركة بين الكثرة انما يكون بامر
زايد على المهية لا في الوجود بل في التصور عند التحليل ويجب ان يكون ذلك الامر متشخصا
بنفسه وهويته لا لشئ خارج عنه لا عينا ولا تصورا ليكون المهية بسببه ممتنعة
الاشتراك في الخارج وما ذلك الا نفس وجود ذلك الشئ كما ذهب اليه الفارابي اذ كل
ما هو غير الوجود من المفهومات والمهيات فلا يابى تصوره عن قبول الشركة ولو تخصص
لان انضمام المفهوم الى المفهوم كم وقع لا ينتهي الى الشخصية نعم ربما يؤدي الى الامتياز
الخارجي عن غيره من الاشياء لكن العقل مما يجوز كون المتصور منه مشتركا والامتياز
عن الغير في الواقع غير التشخص الحقيقي كيف والاول امر اضافي بالقياس الى المشاركات
في امر عام والثاني امر باعتبار الشئ في نفسه حتى انه لو لم يكن له مشارك في معنى لا
يحتاج الى مميز زايد لكان ايضا متميزا في نفسه ولا يبعد ان يكون التميز بالمعنى الاول
مما يوجب الاستعداد لحصول التشخص الحقيقي كما مرت الاشارة اليه فان النوع المادي
المنتشر ما لم يتخصص مادته باستعداد خاص لواحد منه لا يفيض عليها وجوده عن
المبدا الواهب ويمكن ان يحمل اكثر المذاهب الواقعة في باب التشخص على ما يرجع الى ما
حققناه مما نقل عن الحكماء ان تشخص الشئ بنحو العلم الاحساسي وبالمشاهدة الحضورية
يمكن ارجاعه الى ما قلناه فان كل وجود خاص لا يمكن معرفته الا بالمشاهدة العينية

اوما يجري مجريها وكذا ما ذهب اليه صاحب المطارحات من ان المانع المشترکة کون
الشئ هويته عينيته وليست الهوية العينية الى الوجود الخاص لكن هذا الشيخ العظيم
كان كثير المبالغة في ان امر اعتباري لا هوية له في الخارج ولست شعري اذا كان التشخص
عنده بنفس الهوية ولم يكن الهوية بنفس الوجود وغير الوجود اما نفس المهية المشتركة
او معنى عارض للمهية او هي مع عارض او عوارض كم وكيف او وضع او زمان وغير
ذلك وهو معترف بان شيئا منها لا يمنع الشركة وان مجموع الكليات ايض كلي فهذه
الهوية العينية اي شئ هي فلماذا يوجب لمنع الشركة وكذا ما اختياره بعض اهل
التدقيق غير متميز عنها الا في الذهن وكذا ما قيل ان تشخص الشئ بالفاعل بمعنى ان الفاعل
مقوم للتشخص لانه مقوم للوجود والوجود عين التشخص فمقوم الوجود يكون مقوما
للتشخص ايض لكن الكلام فيما به التشخص لا في مفيده وجاعله وقريب من هذا ما
هو مختار لبعضهم ان تشخص الاشياء بارتباطها الى واجب الوجود وقد علمت ان المهيات
انما يرتبط بالجاعل الحق لاجل وجوداتها التي هي في الحقيقة اشعة واشراقات للوجود
القيوم واما ما قال بعض اهل العلم ان التشخص بسبب المادة اذ شئ من المهية ومقوماتها
ولوازمها ما لا يوجب الامتياز والعارض المفارق يفتقر الى المادة فيجب حمل التشخص
في كلامه على التميز الذي هو شرط حدوث التشخص عن الفاعل كما مر فان الهيولى حالها
في التشخص ومنع الشركة بحسب التصور كحال غيرها بالنوع المتكثر الافراد ما لم يتخصص
المادة المادة الحاملة لافراده بوضع خاص وزمان خاص لا يوجد فرد منه دون
غيره وهكذا القول في حمل ما ذهب اليه بهمنيار مطابقا لما وجد في كلام الشيخ من
التعليقات وغيرها من ان التشخص بسبب احوال المادة من الوضع والحيز فان
المقصود المميز الفارق لا ما يجعل الطبيعة شخصية وايض هذه الاحوال من لوازم
التشخص واما اذا تعرفا التعبير عن الشئ بلازمه غير بعيد كما يعبر عن الفصول بلوازمها
وما وجد ايض في كلام الشيخ من انه ليس شئ من المقولات يتشخص بذاته الا الوضع مع

وحدة

وحدة الزمان منشأه ان الوضع في ذوات الاوضاع بالذات هو نحو وجودها كما ان
المعقولية في الصور المجردة هي نحو وجودها فوجودها في ذاتها وكونها بحيث يكون
الاجزاء منها بعضها الى بعض والى الامور الخارجة نسبة شئ واحد كما ان وجود الصورة
الادراكية ومدركيتها ووجودها للمدرك لها امر واحد وحيثية واحدة فيكون التشخص
بالوضع ايض راجعا الى التشخص بالوجود وكون الاشياء الزمانية في زمانها المخصوص
ايض كذلك كالمتحركات بالذات وحركاتها الذاتية سيما على ما ادا بينا من الحركة الجوهرية
في الطبايع الجسمانية كلها ومن اراد الاستقصاء في هذا المبحث فليرجع الى كتاب
الاسفار فصل في تعريف الفصل وتحقيقه الغرض في هذا الفصل بيان معرفة الفصل
ووجوده في نفسه وكان الغرض من المذكور سابقا من احوال الفصل معرفة حال الجنس
وانه باي شئ يتم معناه ويتحصل وجوده وان اي الاشياء مما يتضمنها الجنس في وجوده
بالذات ويدخل في تقويمه نوعا وانها يتضمنها بالعرض مما لا يدخل في تقويمه نوعا
واعلم ان هيهنا بحثا شريفا يجب الاهتمام وهو قريب الماخذ مما ذكر في باب التشخص
لما علمت ان نسبة التشخص الى الشخص كنسبة الفصل الى النوع ونسبة الى النوع
كنسبة الفصل الى الجنس وهو ان اجزاء المهية سواء كانت مطلقة او متشخصة يجب ان
يكون وجود بعضها علة لوجود البعض فيقول يستحيل ان يكون الجزء الجنسي علة لوجود
الجزء الفصلي والا لكانت الفصول المتقابلة لازمة له في كل فرد شخصي منه هذا محال
فبقي ان يكون الجزء الفصلي علة لوجود الجنسي فيكون مقسما للمهية الجنسية المطلقة وعلة
وعلة لوجود القدر الذي هو حصة النوع ومقوما للمجموع الذي هو النوع بالجزئية
والدخول ومميزا له عن مشاركه في الجنس القريب فلقايل ان يقول الناطق مثلا ان كان
علة للحيوان المطلق لم يكن مقسما له وان كان علة للحيوان المخصوص فلا بد ان يتخصص
ذلك الحيوان اولا حتى يكون الناطق علة له لكن ذلك الحيوان متى تخصص فيكون نوعا
خاصا داخلا في الوجود فاستحال ان يكون الناطق علة لتخصصه ووجوده والجواب ان

الحيوانية المطلقة تحتاج الى علة تقوم وجوده اما ان تلك العلة هي الناطق فليس لان
الحيوانيه يقتضيه بل لان الناطقيه مما يلزمها ويوجبها لذاتها فان من لوازم
الناطق ان يكون حيوانا فالناطق علة لذاته للحيوان المطلق فالحاجة المطلقة
انما جاءت من طبيعة الجنس وتعين المحتاج اليه انما جاء من قبل الفصل وهكذا
في كل علة ومعلوله فان مهية المعلول لامكانه يستدعي علة ما وكونها معلوله
لعلة معينه انما جاءت من قبل المعلول وكذا حال الصورة والمادة والتشخص
والنوع اولما وجد هذا المتشخص المعين حتى صار علة لهذا الشخص ولحصته
من النوع فان قيل ولماذا وجد ذلك الفصل المعين دون غيره من الفصول حتى صار
علة لتلك الحصة من الحيوانيه وبهذا الاصل يندفع كثير من الاشكالات التي عجز عن
حلها اكثر العلماء مما ذكره يودي الى التطويل فنقول لاجل استعداد خاص في القابل
يستدعي بل الحق ان يقال اما ما هو من فصول الانواع المبدعة او الدايمه فوجوده
بحسب جهة من جهات العلل العقليه والاسباب الفاعلية وهكذا الى مسبب الاسباب
وعلة العلل واما ما هو فصل من فصول الانواع الكاينه والمنقطعه او تشخص من
تشخصاتها فتخصص وجوده بالصدور عن الفاعل دون وجود غيره من الفصول
والتشخصات هو استعداد خاص للقابل مثلا اخراج النطفة الانسانيه بعد
استحالة امشاجها اليها بقيد استعدادا تاما لحدوث الصورة الانسانية الناطقة
التي هي مبدا فصل الانسان بل عينه وكونه هذا النفس الناطقة بتشخصها لاجل
تشخص المادة باستعدادها حدثت النفس واذا حدثت النفس وجبت الحيوانية
فالحيوانية لنفسها لا يحتاج الى فصل مخصوص بل الى فصل كيف كان فاما اختصاص
هذه الحيوانية بالناطقية فليس من جانب الحيوانية بل من جانب الناطقية وكذلك
تخصيص النوع بالتشخصات واما الفرق بين الفصل والتشخص فقد مر قال
والفصل ايضا فيجب ان نتكلم فيه ونعرف حاله فنقول ان الفصل بالحقيقة ليس مثل

النطق اه تقدير الكلام هو اما الفصل فيجب ايضا ان نتكلم فيه و في تعريف حاله
اعلم ان كثيرا ما اهل هذا العلم يطلقون مبادي الاشتقاقات ويريدون بها نفس
المشتقات عندما قصدوا بها نفس معانيها البسيطة من غير خصوصية للموضوعات
كما يطلق الوجود ويراد به نفس الموجود بما هو موجود ويطلق التشخص ويراد به المتشخص
بذاته والطبيعة الجنسية او النوعيه ويراد بهما نفس الجنس ونفس النوع فكذلك
يطلق النطق والحس وقبول الابعاد وغير ذلك ويراد بها نفس الناطق والحساس
والقابل الابعاد لا موضوعاتها ولا المركب منهما من الموضوع ومبدا الاشتقاق فالشيخ يريد
ان ينبه على ان المراد من قولهم ان النطق فصل الانسان والحس فصل الحيوان ليس على سبيل
الحقيقة الاصطلاحية لان الفصل يجب ان يكون محمولا على افراد النوع المتقوم به و
هذه ليست كذلك لان النطق لا يحمل على اشخاص والحس لا يحمل على افراد الحيوان وانما
المحمول على تلك الافراد هي المشتق منها كالناطق والحساس نعم يمكن ان يكون هي ايضا
فصولا لكن على جهة اخرى ولانواع غيره هذه الانواع التي يحمل على افرادها بالاشتقاق
وهي الانواع الاضافية التي يحمل هذه المبادي على اشخاصها بالتواطؤ فالاولى
ان يكون مثل النطق والحس وغيرها هيهنا مبادي الفصول وهناك نفس الفصول
فان النطق انما هو مقول على نطق زيد ونطق عمرو ونطق بكر بالتواطؤ فجاز ان يكون
فصل نوعها المتقوم به ويكون مطلق الادراك المقول على هذه الادراكات
النطقيه جنسا وكذا الحس المحمول على السمع والبصر والذوق وعلى اشخاص كل
منها بالتواطؤ جنسها ومطلق الادراك جنس جنسها لكن الحس المحمول على السمع مثلا
وذلك لان الخمسة انواع مختلفة للحس لاختلافها في نحو الوجود فاذن لم يكن الحس والنطق
فصلا للحيوان والانسان محمولا عليهما بالتواطؤ فليس الحس حيوانا ولا النطق انسانا
بل الحساس والناطق فصلان محمولان على الحيوان والانسان مواطئة لانهما متحدان
بهما وجنسهما واما كيفية ذلك فقد علمت فيما سبق حيث تكلم فيه الشيخ وبين انه

كيف يكون الجنس هو الفصل وكيف يكون هو النوع فى الوجود بالفعل مع تغاير الجنس
والفصل فى المفهوم وتغايرهما ونوع فيه وافتراق هذه بعضها من بعض وعلمت
ايضا ما حققناه وتممنا الكلام من جهة اشتمال الصورة التى بازاء الفصل يوجد بهما
على جميع المعانى التى يتركب منها النوع بحسب اجزاء الوجودية الخارجية والذهنية
فان النوع وان كان فى المركباب فانه بالحقيقة شىء واحد فى الوجود الذاتي للصورة الخارجية
وهو الجنس اذا صار كاملا محصلا موصوفا بالفصل بالفعل يعنى انه يحمل على ذلك
الشىء الواحد الصوري معنى الجنس الموصوف بالفصل المعين بالفعل وانما مغايرة
الجنس والفصل فى ذلك الوجود بحسب العقل فاذا احتال العقل وفصل بينهما
وميز الجنس بين عن الفصل بان اخذ كلا منهما بشرط ان لا يعتبر معه الا نفسه ويكون
غيره خارجا عنه فى الوجود سواء كان عارضا له او مفارقا عنه فهما ح مادة و
صورة عقليتان فى كل نوع ومادة وصورة وخارجيتان ايضا فى الانواع المركبة
المركبة التى قد يكون قد يوجد جنسها فى شىء اخر بدون فصله وهما بذلك الاعتبار
غير مقولان على النوع لان جزء لا يقال على الكل قال ثم من الشكوك التى تعرض على
هذا الكلام بل على وجود طبيعة الفصل ما اقوله اه اعلم ان امتياز الاشياء بعضها
عن بعض بعد اشتراكها فى اعم المحمولات وكالوجود الشيئية والامكان العام و
المعلومية لوجه باحد ثلثة امور عند الجمهور من المشائين باحد اربعة امور عند
الرواقيين اما بتمام الذات كالسواد والحركة واما ببعض الذات كامتياز الانسان
عن الفرس بفصل هو الناطق بعد اشتراكهما فى الحيوانية وعن الشجر بفصل هو الحساس
بعد اشتراكهما فى الجسم النامى وعن الحجر بفصل هو النامى بعد اشتراكها فى الجسم
وعن المفارق بفصل هو القابل للابعاد بعد اشتراكهما فى الجوهر واما بعارض وجودى
او عدمى فالاول كامتياز الضاحك عن الكاتب بعد اشتراكهما فى تمام الذات والثانى
كامتياز الفصل كالناطق عن النوع كالانسان بعدم دخول مفهوم الحيوانية فيه ودخوله

فى الانسان واما بالشدة والضعف كتفاوت افراد الوجود عندنا مع اشتراكها فى طبيعة
الوجود التى هى امر بسيط لا جزء لها خارجا ولا عقلا اذا انتقش هذا التصوير على صفحة
الخاطر فنقول كلما كان الاشتراك بين شيئين فى امر ذاتى لهما فلا بد من الامتياز بامر ذاتى
ايضا وكلما كان بامر عرضى لهما فلا يجب الامتياز به وكلما كان الاشتراك بذاتى لاحدهما
وعرضى للاخر كاشتراك النوع وفصله فى جنسه فلا بد من امتياز احدهما عن الاخر
بالدخول فيه والخروج عنه ولما كان الجنس عبارة عن الكمال المشترك الذاتى والفصل عبارة
عن كمال المميز الذاتى وصريح العقل حاكم بمغايرة جهة الاشتراك بجهة الامتياز وجب ان
ان يكون معنى الجنس خارجا عن معنى الفصل وكذلك العكس وان اتحدا فى الوجود وعند
هذا التحقيق يحل عقده من قدح فى وجود الفصل بان قال لو كان امتياز شىء عن غيره
بالفصل وذلك الفصل لعدم كونه اعم المحمولات يجب ان يكون متميزا عن غيره بفصل اخر
ويلزم منه التسلسل فى وجود الفصول الى غير نهاية لانا نقول نحن ما حكمنا بان التميز كيف
ما كان يجب ان يكون بالفصل بالشرط المذكور هو ان المشترك فيه كان ذاتيا لهما جميعا
والفصل وان كان مشاركا للنوع المتقوم او الفصل اخر فى امر لكن ذلك الامر ليس ذاتيا
جنسا لهما جميعا الناطق الذي يتميز به الانسان عن الفرس المشتركين فى الحيوانية متميزا عن
الباطن الذي هو الانسان بقيد سلبى هو انه ليس بداخل فى مفهوم الحيوان ويدخل فى
مفهوم الناطق الذي هو الانسان ذلك وتميز عن الحيوان الذي يحمل عليه بذاته لعدم
مشاركته له فى الماهية فيكون انفصاله عنه بنفس ذاته وكذا متميز عن الفصل الفرسى بنفس
ذاته ولا يفيده زايد ولا يحوج فانقطع التسلسل اللهم الا ان يقال ان الناطق مشارك
لشىء اخر فى شىء من الذاتيات فحينئذ يستدعى فصلا اخر ولكن لا يلزم منه التسلسل
لانه لا يجب ان يكون لكل حقيقة شىء يشاركها فى شىء من المقومات والا لزم تركب
الشىء من اجزاء غير متناهية وهو محال كما برهن عليه قال الرازي صاحب التلخيص
فى مثل هذا المقام ان هذا لا يتخلص عن الشكوك الا اذا جعلنا الجوهرية من قبيل اللوازم الخارجية

بالنسبة الى ماتحتها اذ لو كانت من المقومات وفصل الجوهر يجب ان يكون جوهرا
فحينئذ يكون الفصل مساويا للنوع فى امر مقوم له وهو الجوهر ومباينه فى المهية
فيلزم ان يكون للفصل فصل اخر الى غير النهاية فلا خلاص له عنه الا بان يقال ان الجوهرية
مقوله على ماتحتها قول اللوازم لا قول المقومات لا زما للفصل ليس ان للجنس اقول
معنى كون الجنس موجودا وللفصل وجودا اخر مثلا وماله بل هما موجودان بوجود واحد
وهكذا فى كل عارض من عوارض المهية كالتشخص والوجود ونحوهما وانما العارضية
والمعروضية فى ظرف الذهن بحسب المعنى والمفهوم فان العقل اذا حلل النوع الجوهرى
كالجسم مثلا الى جنس كمفهوم الجوهر وفصل كقابل الابعاد وحكم بان احدهما غير الاخر
كان معناه انه خارج عن مفهومه لا عن وجوده ذهنا كان الوجود او خارجا ومعنى كون
مقوم الجوهر جوهرا اعم من ان يكون الجوهر داخلا فى حده معناه او صادقا على نفس
وجوده بالذات وفصل الجوهر وان لم يكن الجوهر داخله فى حده لكونه جوهرا بسيطا
لا حد له الا انها ليست خارجة عن وجوده ففصل الجوهر جوهر لذاته بهذا المعنى
وكذا فصل الحيوان كالحساس حيوان لذاته ولكن ليست الحيوانية داخلة فى مفهومه
وكذا الانسان لموجود بما هو موجود متقوم بوجوده ووجود الانسان انسان بسيط
يصدق عليه لذاته الانسانية الا انه لا يدخل فى حده اذ الوجود البسيط لا حد له
وكون فصل الجوهر لا جوهرا بحسب المفهوم لا يلزم منه ان يكون عرضا لما عرفت
ان الوجود ليس فى حد نفسه جوهرا ولا عرضا مع ان وجود الجوهر جوهر ووجود
العرض عرض بالمعنى المذكور وكذا الحال فى وجود كل شئ حيث يصدق عليه
ذلك الشئ على الوجه الذى قررناه فاعلم هذا فانه شريف دقيق هذا تقرير هذا
المبحث ولنرجع الى المتن وما بقى من حل الفاظه فقوله كالجزء فى العقل والذهن
المهية اقول لعل الفرق بين العقل والذهن ان يكون الشئ فى الذهن يستدعى معناه
ان يكون خارج مطابق بخلاف كونه فى العقل وقوله ان الجنس يحمل على النوع على انه

جزء من مهيته اه يريد بيان المميز بين امور يكون الامر المشترك داخلا فى بعضها خارجا عن
الاخر واعلم ان الجنس كالحيوان فى مشترك بين ثلثة اشياء بين نفسه ونوعه وفصله فامتياز
الجنس نفسه عن نوعه بدخول الفصل فى النوع وخروجه عن الجنس و وكذا امتياز
الفصل عن النوع بدخول الجنس فيه وخروجه عن الفصل وامتياز كل من الجنس والفصل
عن بذاته لا بامور زائد وقوله فانه انما يعنى بالناطق شئ له نطق اه اعلم ان مفهوم الشئ
غير معتبر فى مفهوم المشتق على وجه الدخول لا خاصا ولا عاما فلا يعتبر فى مفهوم
الناطق مثلا الشئ المخصوص كالجوهر او الجسم او الحساس ولا الشئ العام والا لزم
ان يكون العرض العام داخلا فى حقيقة النوع والفصل وكذا فى غير الناطق من المشتقات
التى يكون فصولا للانواع واما قوله الا انه يلزم ان لا يكون الا جوهرا والا جسما والا حساسا
نفيه نظر فان من الناطق ما لا يكون فى الوجود جسما ولا حساسا وان لزم ان يكون جوهرا
وهو الناطق المجرد عن البدن اعنى النفس الانسانية فانها فى وجود الخاص غير جسم
الاحساس وكذا الحساس عندنا مما يمكن وجوده بدون الجسم النامى وقوله فنقول
الان اما الفصل اه يعنى لما ذكر ان المفهوم الجنس خارج عن الفصل لانه مشتق كالناطق
وليس يعتبر فى مفهومه معنى غير مبدا الاشتقاق شئ اصلا فضلا من ان يكون معنى
الجنس قريبا كان او بعيدا او ابعد كالجوهر والجسم والحساس فنقول الى اخره وقد
مر وجه ذلك قوله واما اذا اخذت الفصل كالنطق اه اعلم ان كلا من الجنس والفصل
اذا اخذ لا بشرط شئ كان مبهم الوجود يحتمل الوجود ان يصير عين الاخر فى الوجود و
لذلك يحملان على شئ واحد ويحمل كل منهما على الاخر فيه لاتحادهما فى الوجود واما
اذا اخذ كل منهما واحدهما بشرط عدم دخول الاخر فى وجوده فتصير جزء للنوع المركب
منهما فالناطق اذا اريد منه مجرد الناطقية فان كانت بمعنى كون الشئ ذا نفس كان
مولفا من اضافة وجوهر هو النفس فيكون تحت مقولتين فليس من الموجودات
المتاصلة التى لها حد مركب من جنس وفصل يقسمه وحكم ان لا وجود له بالذات بل مجرد

الاعتبار وان كانت بمعنى نفس النفس فان الناطقية بمعنى كون الشيء في حد ذاته ناطقا
يكون عين النفس الناطقة فيكون جوهرا وجزأ للجوهر الانسانى المركب عن مادة بدنية
هي بازاء جنسه وصورة النفس التى بازاء فصله وانما يتميز هذا الجزء الذي هو
الجوهر البسيط عن المركب بالفصل الواقع بين البسيط والمركب من الجواهر على نحو ما
سبق تحقيقه من تقسيم الجوهر الذي المقولة الى الجواهر الخمسة اعنى العقل والنفس و
المادة والصورة والجسم المركب منهما فان الاربعة البسايط من الجوهر لها فصول بحسب
التحليل العقلى لا كفصول المركبات التى بازاء الصور الخارجية فان ما لا تركيب له
خارجا لا مادة له ولا صورة وانما ذاته صورته اذا كانت فانه بالفعل لا كالهيولى
التى يكون القوة فيها عين الفعلية وقوله واما الاخرى وهي القابلة ان كل ما هو اعم
المحمولات آه اعلم ان هذه المقدمة مع كذبها مما لا احتياج اليها في ثلث المذكور ازيد وانها
يتم التشكيك ولهذا لم يذكرها عند تقريرنا للشبهة اذ يكفى ان يقال ان الفصل اما
ان يكون اعم المحمولات او لا يكون بل يكون تحته والاول باطل بديهة لان الناطق مثلا
وما يجري مجراه من الفصول وغيرها ليست اعم المحمولات ضرورة مباينة كثيرة منها
بعضها البعض فبقى الشق الثانى وهو ان يكون تحت معنى عام مشترك بينه وبين غيره
مما يدخل تحته فيحتاج الفصل الى فصل اخر وهو فالجواب الجواب فدار الشبهة على
المقدمة القابلة الاخيرة ومدار الجواب على الفرق بين كون الاشتراك في ذاتي حتى يلزم
ان يكون المميز فصلا ذاتيا او في عرضى فلا يلزم ذلك على التفصيل الذي قدمنا وقوله
ويجب ان يعلم الذي يقال ان فصول الجواهر جواهر آه قد علمت تحقيق هذا المقام مما
لا مزيد عليه ودفع الاشكال الذي اورده الامام الرازي وقوله الآن يعنى بفصول
الجوهر مثلا لا الفصل المقول عليه بالتواطؤ الى اخره اراد بالفصل المقول بالاشتقاق
مثل النفس الحيوانى للحساس والنفس الناطقة للناطق وساير الصور النوعية لفصول
الانواع الطبيعية للجسم والشيخ في بعض كتبه يعبر عن الفصل المحمول بالتواطؤ بالفصل

المنطقى وهو غير الفصل المبحوث عنه في كتب المنطقيين لانه من المعقولات الثانية
بخلاف مثل الناطق والحساس من اوايل المعقولات وقوله وليس يجب اذا كان الفصل
الذي بالتواطؤ موجودا اه يريد انه لا يلزم ان يكون فصول الانواع بازاء صور نوعية
خارجية بل انما يلزم ذلك في فصول الانواع الجوهرية لا الاعراض ولا كل نوع جوهري
بل الانواع الجوهرية المركبة حيث ان جنس كل منها ماخوذ من مادة وفصله من صورة
واما النوع البسيط من الجوهر كالعقل والنفس ونحوهما فلا جنسه مطابق لمادة
ولا فصله مطابق الصورة والصورة هو الفصل الذي بالاشتقاق وباقى الفاظ الكتاب
واضحة فصل في تعريف مناسبة الحد والمحدود لما كان الحد هو القول الدال
على ماهية الشيء لذاته فلا بد ان يكون ما سوى لها وجه من المغايرة والا لم يكن احدهما اولى
بان يكون والاول والاخر بان يكون مدلولا ووجه من الاتحاد والا لم يكن دالا عليه بالذات
فالفرق بينهما انما هو بالاجمال والتفصيل فالمجمل هو المحدود والنوع والمفصل هو
الحد المركب من الجنس والفصل اذ البسايط الحقيقية لا حدود لها اذ لا اجزاء لها بوجه
وانما تعرف باللوازم والاثار وانما وجب ان يكون حد الحقيقى مركبا من جنس وفصل
لان ذا الاجزاء ان لم يكن لها وحدة حقيقية كالحجر الموضوع بجنب الانسان ويكون
وجود بالعرض لا بالذات لان وحدته بمجرد الاعتبار والامور التى وجودها بالعرض
غير محدودة وكل ما له وحدة حقيقية فلا بد ان يكون بحسب التقسيم تحت احدى المعقولات
فيكون ذا جنس وكل ما له جنس لا بد ان يكون له فصل لما عرفت ان الجنس طبيعة
ناقصة تمامها بالفصل ولما كان الحد والا على ماهية الشيء فكان لا محالة بجنسه و
فصله قال لقايل ان يقول ان الحد كما وقع عليه الاتفاق من اهل الصناعة
مؤلف اكثر الناس قد وقعت لهم الحيرة في كون الشيء جزء محمولا لان الجزئية تقتضى
المغايرة والحمل يستدعى الاتحاد فكيف يكون الشيء واحدا مغايرا للشيء ومتحدا
به وذلك لاهمالهم اعتبار الجهات والحيثيات فمن ذلك نشات هذه الشبهة

ونظايرها فيقال ان الحد كما بنيا ووقع الاتفاق عليه من اهل الحكمة مركب فيما له
وحدة طبيعية من جنس وفصل وهما جزءان للحد ثم ان الحد عين المحدود فيكون
المحدود ايضا ذا الجزئين اعنى المدلول عليهما بالجنس والفصل فان نسبتهما الى النوع
هو نسبتهما الى الحد لانه عين الحد فاذا كان كذلك فلم يجز حمل طبيعة الجنس ولا
طبيعة الفصل على النوع والمفروض خلافه هذا خلف والجواب بعد ما علمت
الفرق بين الجنس والمادة والفصل والصورة وان النوع مركب من المادة والصورة
لا من الجنس والفصل لان كلا من هذين امر مبهم غير محصل يمكن ان يدخل فيه
الاخر وان لا يدخل فاذا قلنا عند تحديد الانسان مثلا انه الحيوان الناطق فلسنا
نعني انه مؤلف من هذين المعنيين مجتمع عنهما بل نعني به الحيوان الذي هو بعينه
ناطق لا انه حيوان ومع كونه حيوانا هو شيء اخر ايضا وهو الناطق حتى يكونا شيئين
متغايرين وذلك لان الحيوان بالمعنى الذي هو جنس ليس امرا محصلا في نفسه حتى
ينضم اليه شيء اخر هو الناطق كما مر تحقيقه فمعنى الحيوان هو الجسم النامي الدراك
مجملا ولا يعلم ان هذا الدراك اي ذا النفس دراكه بحس او خيال او وهم او نطق فاذا
قلنا ناطق علم نفسه حساسة ناطقة فصار المبهم محصلا فيكون هذا تعينا للمبهم
وتحصيلا للمجمل هي النفس الدراكة فليس كون الجسم دراكا وكونه ناطقا شيئين
متغايرين في الوجود لكونه ناطقا ومتعجبا بل وجوده دراكا هو بعينه وجوده ناطقا
لا بطريق انضمام امر بامر فان كون الشيء حيوانا اي كونه جسما ذا نفس دراكة
امر مبهم الوجود والامر المبهم الوجود لا يوجد ما لم يتحصل بالفعل وما يوجد
بالفعل لا يكون مبهما فالنفس الدراكة لا يوجد بالفعل بكونها دراكة ما لم يتعين
ولم ينفصل نحو ادراكها عن مطلق الادراك فاذا قيل انها دراكة بالحس والتخيل
والنطق فيتميز عن كونها دراكة بالحس فقط كبعض انواع الحيوان او بالحس والخيال
جميعا ولكن بدون النطق كبعض اخر بل الحساس فقط ايضا امر مبهم فمن الحيوان

ماله قوة اللمس فقط ومنه ماله اللمس والذوق او الثلثة بدون السمع والبصر كما ان من الحيوان
ما يوجد بدون الحس الباطن او كلا بعضا وبالجملة اذا وجد الجنس كالحيوان فوجوده
متضمن لوجود احد الفصول لا انه ينضم اليه وجود ذلك الفصل من خارج اذ لا وجود
للمبهم في الخارج ولكن جاز حصول المبهم على ابهامه في الذهن فان ربما يكون متردد ا شككا
تمام حقيقة شيء كنفس من النفوس انما هل هي حساسة فقط او متخيلة او ناطقة ثم
تحصلها بالفكرة واكتساب فصلها الخاص فعرفها وحدها بجنسها وفصلها فانضمام
فصل الى جنس انما هو بحسب المعنى في الذهن على نحو حصول تعين بعد ابهام ووقوع
جزم بعد شك فظهر وتبين ان الحد مركب من جنس وفصل بخلاف المحدود الذي هو
النوع وان كان الحد عين المحدود في الوجود قال ______ واذا اخذ الحس في حد الحيوان
فليس هو بالحقيقة الفصل بل هو دليل على الفصل وان فصل الحيوان انه ذو نفس اه يريد
بيان ان اكثر ما يذكر في التعريفات الجديد بازاء الفصل فليس هو بفصل حقيقي سواء كان
الذي هو فصل حقيقي فصلا محمولا بالتواطؤ وفصلا محمولا بالاشتقاق بل انما هو
علامة الفصل ودليله لان فصل كل مقولة يجب ان يكون من تلك المقولة على الوجه
الذي سبق ففصل الجوهر جوهر وفصل الكم كم وفصل الكيف كيف مع ان الماخوذات
في فصول الاشياء من مقولة عن مقولة جنسا كما يذكر في فصل الحيوان الحساس
والحيوان جوهر والحس انفعال او اضافة وتذكر في فصل الانسان الناطق وهما
كمام وكذا يذكر في حد الخط المستقيم كون اجزائه على وضع لا يكون بعضها ارفع
وبعضها اخفض وفي الخط المستدير والسطح المستوي والسطح الوضع ويقال
ايضا في حد السواد وهو من مقولة الكيف انه قابض البصر وفي البياض انه مفرق للبصر
والقبض والتفريق من مقولة الفعل فالحق ان هذه الامور المذكور في الفصول هي ليست
بفصول حقيقية وانما هي لوازم وامارات جعلت عنوانات لها دالة عليها فالفصل
الحيوان بالحقيقة ليس هو الحس بل انما هو ذو النفس الدراكة المتحركة بالارادة او ذو قوة

النمو والحس والحركة فليست هويته نفسه ان يحس بالفعل ولا التخيل بالفعل ولا بل القوى
النفسانية هي مبدا هذه الافاعيل والانفعالات بل مبدا مبادي هذه الاثار وهذه
الاثار صادرة من قواها كقوة الحس وقوة التخيل وقوة الحركة الارادية بل الحق ان النفس
كما انها مبدا لهذه الاثار المختصة بها كذلك هي مبدا لجميع الاثار المنسوبة اليها
مختصة كانت او مشتركة كالنباتية والجمادية من التغذية والتنمية والتوليد والحفظ
وغيرها الا ان بعضها بلا واسطة وبعضها بواسطة فالتي هي مختصة بالنفس ليس بعضها
بان ينسب اليها دون البعض لكن كلها او بعضها الشيء ليس له في نفس اسم لانه هوية خاص
وجودية والاسامي والحدود التي يعرف بها الامور انما هي المنعوت والصفات
الكلية وحيث كانت وهذه الامور توابع مخصوصة له فيضطر الانسان الى
ان تخترع له اسماء ماخوذ من نسبة ذلك الشيء اليها ولهذا يجمع الحس والحركة الارادية
معا في حده ويجعل الحس كانه معنى يجمع الحواس كلها ظاهرها وباطنها او يقتصر
على الحس اما بناء على ان اقل درجات الحيوان ان يكون له حس واحد فكل حيوان له
حس سواء كان مقتصرا على الواحد كالخراطين والخلو ذو نات او ازيد واما على
ان الحس مطلقا يدل على جميع الحواس بالالتزام لا بالتضمن لان الخاص ليس بجزء للعام
يدل اسم العام عليه بالتضمن فان دل عليه يكون دلالته بالالتزام لا محالة وقد
سلف بيان اقسام الدلالة في المنطق فاذن قد ظهر وتبين ان الحس ليس بالحقيقة
فصلا للحيوان بل احد لوازم فصله ومبدا احد شعب فصله وقواه وانما
فصله بالحقيقة وجود النفس التي هي مبدا هذه اللوازم والشعب كلها وكذلك
الناطق للانسان ليس فصلا حقيقيا له بل الفصل بالحقيقة هو وجود النفس
التي مبدا الادراكات الكلية والحركات الفكرية وغير ذلك من افاعيل الحيوانية
والنباتية وما دونها حتى اقامة الهيولي بصورة الاتصال وافادة المقدار لها
لكن عدم الاسم على الهويات الوجودية للنفوس وقلة شعور منا بالفصول الحقيقية

يضطرنا اما هذا قلة الشعور واما ذاك اي فقدان الاسم الى ان نحرف في اقامة الحدود
حقايق الفصول الى لوازمها واثارها الدالة عليها فنعبر بها اي نشتق اسم الفصل الحقيقي
من لازمة كالحساس فانما نعني بالحساس لا الذي يحس بالفعل بل المبدا الذي شانه
الاحساس وغيره من الاثار هذا اذا كانت المعرفة به تامة ولكن لم نجد اسما خاصا له
وربما قلت المعرفة ولم نشعر بحقيقة الفصل الا بلازمها واحد كان او زيد و
ليس الكلام في هذه الامور اي الحدود الحقيقية او الفصول الذاتية للاشياء على حسب
الحاصل منها في عقولنا ولا على حسب ما نصنع ونتصرف نحن فيها عن وضع الاسماء
المشتقة من لوازمها لها بل على حسب ما هي في انفسها او من جهة كيفية وجوداتها
واعلم ان كثيرا ما دل البرهان على حقيقة شيء في الخارج ونحو وجوده مع امتناع
حصوله في عقولنا كواجب الوجود فان البرهان دال على وجوده وكونه بسيطا حقيقيا
يحيط بالاشياء كلها وجودا وعلما وانه في قوة وجوده فوق ما لا يتناهي بما لا يتناهى
ومثل هذا الشيء لا يمكن حصوله في عقولنا لكن البرهان دل عليه من جهة المفهومات
والعنوانات شهادة عليه فهكذا حال بعض الفصول الحقيقية الخافية على العقول
العقول في الاشارة اليها في البرهان من طريق اللوازم والاثار هذا ما وعدنا في
الجواب عن ايراد لزوم الفصلين لنوع واحد في ــــــ ثم لو كان ليس للحيوان
نفس الا الحساسة كان كونه جسما ذا حس ليس جنسا بمعنى مجرد اه يريد ان يعرف
كيفية اتحاد الجنس والفصل في الوجود اتحادا بالذات وكيفية اتحاد الاشياء التي
فيها اتحاد من وجوه اخرى فالجنس انما يكون جنسا اذا كان امرا مبهما متضمنا
بالقوة للفصل لا خارجا عنه بالفعل لانه ماله وكذا الفصل انما يكون فصلا اذا
كان مضمنا للجنس بالقوة فالحيوان انه لم يكن نفسه الا الحساسية حتى يكون
معناه جسما ناميا ذا حس فقط لم يكن جنسا اذ الحيوان الذي بمعنى الجنس مجرد
الطبيعة التي فيها الجسمية والنمو والحس فقط بل على النحو الذي علمت فيما سبق وانما ذلك

المعنى نوع تام في الوجود او جزء مادي لنوع اخر تام وجودا وتحصلا من ذلك النوع
وكذا الفصل كالناطق والحساس انما يكون محمولا على الجنس متحدا به اذا اريد بالناطق
شيء متضمن للحيوان بالقوة لا ملتزم له وبالحساس شيء مضمن للجسم النامي لا
امر مستلزم له بالقوة فيجوز لمفهوم الفصل نحو من الوجود يكون بعينه محمولا عليه
معنى الجنس فهذا معنى اتحاد الجنس بالفصل واما كيفية اتحاد المادة بالصورة او اتحاد
بعض اجزاء بالبعض كاتحاد مادة الجنس بمادة النوع او صورته او مادة احدهما بصورة
الاخر او بالعكس فعلى نحو اخر وانما هو اتحاد شيء بشيء خارج عنه لازم له او عارض واعلم
ان كيفية اتحاد المادة بالصورة وكذا اتحاد اجزاء النوع الطبيعي بعضها ببعض معرفتها
علم غامض شريف ومسلكها مسلك دقيق لطيف ليس كما يلوح من كلام الشيخ
وتقريره مرارا ونحن قد بينا تحقيقه وسلكنا طريقه في الاسفار الاربعة وببسط
لايق وتقرير فايق وتحقيق عميق ونظر ثاقب وبيان مفصل ولولا مخافة التطويل
والخروج عن سلوب هذا الشرح لاوردناه ولكن تركنا ذكره وطوينا نقله مقتصرا
على اشارة حقيقة الى موضع الخلاف مع الشيخ ضوعف جلاله وقدره تحاشيا
على عن التصريح بالمخالفة والتجاهر بها قال فيكون الاشياء التي فيها اتحاد
على اصناف احدها ان يكون كاتحاده اعلم ان الاتحاد بين الاشياء عبارة عن كون
تلك الاشياء متكثرة من جهة واحدة من جهة اخرى وهذا امر مقول بالتشكيك
على اقسام فان جهة الوحدة قوية في بعض المتحدات ضعيفة في بعض اخر فاحق
الاشياء بالاتحاد هي المعاني المختلفة التي لها وجود واحد حقيقي كالاتحاد
بين الجنس والفصل ولهذا يحملان بالذات على شيء واحد العدد كما سيجي ايضا
وما ليس كذلك على اصناف متفاوتة في جهة الوحدة فاذن الاشياء كونها
على اقسام احدها ان يكون فيها اتحاد كاتحاد المادة والصورة فالمادة شيء بالقوة
غير مستقل الوجود اذ لا وجود له بانفراده فيقوم وجوده بالصورة على ان يكون

وجود الصورة امر خارج عن وجود المادة ليس احدهما وجود الاخر ويمكن الفرق
بين وجوديهما كالفرق بين الناقص والكامل والضعيف والشديد ووجود الكامل
يندمج فيه وجود الناقص الضعيف مع زوال نقصه وقصوره الذي هو امر عدمي
لجهة الوحدة فيهما في جانب الصورة ولاجل ذلك يحمل عليها معنى الجنس والفصل الماخوذين
منهما ولولا ذلك لما صح الحملان فقوله ليس احدهما الاخر ويكون للمجموع وليس ولا واحد
منهما اي ليس احد من المادة والصورة وهو الاخر ولا المجموع شيئا واحدا ولا شيئا من
المادة والصورة موضع نظر لما علمت ان وجود الصورة فعلية وجود الهيولى وكما
لها نعم لما كانت المادة ناقصة الوجود في حد نفسها ولها تحصلات وجودية مختلفة
فيمكن ان يوجد بوجود صورة اخرى فصح لاجل هذا ان يقال وجود كل من المادة
والصورة غير وجود الاخرى والثاني من اصناف المتحدات ما يكون اتحادها اتحاد
اشياء يكون لكل منها وجود غير متعلق بالاخر ولا مفتقر اليه الا انها اتحدت
في هيئة او صورة فحصل منها شيء واحد اما بمجرد اجتماع وتركيب من غير استحالة
كالاعضاء لبدن الحيوان واما بالاستحالة والامتزاج كالعناصر في المركبات
الطبيعية من الجماد والنبات والحيوان بناء على ما هو المشهور من بقاء صورها العنصرية مع استحالة التهام
في كيفياتها فجهة الاتحاد في هذه الامور امر خارج عن مهياتها ووجوداتها عارض
لذواتها الثالث اتحاد اشياء ليس كل منها مستغنيا عن الاخر بل بعضها لا يتقوم
بالفعل الا بما انضم اليه وحصل فيه وبعضها المتقوم بنفسه بالفعل غير
مفتقر الى ذلك البعض المنضم الحاصل فيه كاتحاد الموضوع والعرض مثل
الجسم والبياض فيقال لهذا الجسم انه ابيض والحمل ههنا حمل بالعرض لان
جهة الاتحاد امر طار على ذات الموضوع الذي هو الجسم اذ ليست ذاته بذاته
منشا صدق الابيض عليه وانما له القبول والانفعال فهذه الاقسام الثلثة

فهذه الاقسام الثلثة جهة والوحدة فيها ضعيفة لانها بعد تمام مهيتها و
وجودها وليس لهذه المتحدات وجود جامع ولا بعضها يحمل على بعض ولا مجموعها محمول
على واحد من اجزائها حمل هو هو واضعف منها في الاتحاد امور لا يكون جهة الوحدة
امرا حقيقيا بالاعتبار يا لا صورة ولا عرضا قارا كالبلدة الواحدة والعسكر الواحد
وهذه الاصناف كلها خارجة عن القسم من الاتحاد الذي هو احق الاشياء
به وهو الذي بصدد بيانه الشيخ كما قال ومنها اتحاد شيء بشيء قوة هذا الشيء
منها اه يريد بيان اتحاد الجنس بفصله المقسم بان المعنى الذي هو الجنس
لكونه امرا مبهما مرددا بين الاشياء من شانه ان يكون نفسه اشياء كثيرة لا بمعنى ان
مفهومه من حيث المفهوم عين مفهومات تلك الاشياء اذ لا اتحاد بين مفهوم
ومفهوم حملا متعارفا والحمل الاولي لا بد فيه من المغايرة من المغايرة بين الموضوع
والمحمول اما بالاجمال والتفصيل او بوجه من الاعتبار بل المراد ان معنى واحدا من
شانه ان يصير عين معاني مختلفة في انحاء الوجودات كل منها في الوجود يكون هذا
الشيء لا ان ينضم وجوداتها الوجود هذا الشيء بل بان الذهن قد يعقل معنى كالحيوان
مثلا بلا شرط اخر يجوز الذهن ان يكون الحيوان بنفسه انسانا وفرسا وحمارا
في الوجود او ناطقا وصاهلا وناهقا في الاعيان فاذا اختم الى معنى الحيوان معنى
الناطق مثلا انما ينضم اليه بانه معنى اخر في المفهوم لكنه يكون متمما له مجا
في وجوده هذا النحو من الوجود معين له فان وجود الناطق الذي هو الصورة
الانسانية هو بعينه وجود الحيوان بما هو حيوان مطلقا وانما يكون وجوده غير
وجود الحيوان من حيث التعين والابهام والفعل والقوة والكمال والنقص
لان هذا غير ذاك في الوجود بان يكون للحيوانية وجود وللناطقية وجود اخر
وقد اجتمعا وصارا وجود الانسان بالانضمام والتركيب وكذا الحال في كل فصل

قال مثل المقدار فانه معنى يصح ان يكون هو الخط والسطح والعمق لا ان يقارنه آه
اراد بالعمق الجسم التعليمي هو احد انواع المقدار وهذا المثال اوضح مثال في هذا الباب
لا يمكن لاحد مجال البحث في كون المقدار ذاتيا مشتركا بين الثلثة ولا في ان الاختلاف
بينهما بالذات لا بامر خارج او ممنوع ان حقيقة الخط غير حقيقة السطح وحقيقتهما غير
الجسم ولا في ان كلا منها له معنى زايد على المقدار المشترك فاذن يتضح بهذا المثال
غاية الاتضاح انه يجوز ان يكون شيء واحد بعينه اشياء كثيرة متبداتية في الحقيقة
النوعية اذا المقدار معنى واحد هو الكم المتصل القار يجوز ان يكون بعينه خطا
او سطحا او جسما لا بان يقارنه امر مميز فيصير المجموع خطا او سطحا او غيرهما اذ لا
تركيب في شيء من هذه الانواع بل الكم المتصل القار شيء قابل للقسمة لا يكون في الوجود
مجرد هذا المعنى فقط والا لم يكن جنسا ولا محمولا على الخط وقسيميه بل يجب ان يكون
وجوده وجود احد هذه الثلثة بعد ان يحتمل في نفس معناه ان يكون شيئا منها
لا بالخصوص فالقابل للانقسام محتمل في ذاته ان يكون اتصاله وقبول انفصاله
في بعد واحد فقط ليكون خطا محمولا عليه او في بعدين ليكون في الوجود سطحا
محمولا عليه او في ثلثة ابعاد ليكون جسما محمولا عليه فالمقدار لا يكون في الوجود
الا هذه الثلثة التي يحمل على كل منها انه المقدار ويحمل على المقدار في كل منها انه ذلك
الشيء فالمقدار الخطي يحمل عليه ان هذا الخط بعينه مقدار وان هذا المقدار
بعينه خط من غير مغايرة اصلا لا في العين ولا في الخيال لكن العقل يتصور مفهوما
كليا مشتركا بين الثلثة هو الكم القابل للقسمة ونفرض له وجودا ثم اذا اضاف الى
القابل للقسمة زيادة تمامه في جهة او في جهتين او في ثلث جهات لم يضفه على انه
معنى خارج عن وجود المعنى المشترك لاحق به بعد تحصله بالفعل في حد نفسه
بل القابل للمساواة والقسمة انما يحصل وجوده بنفسه بان يكون وجوده في بعد
او في بعدين او اكثر فكونه قابلا للمساواة بعينه كونه قابلا لها في بعد و بالعكس

وكون هذا المقدار مقدارهو بعينه كونه خطا وبالعكس وهكذا في السطح والجسم
واعلم ان من كان الوجود عنده امرعينيا والجنس والفصل وغيرهما معان ومفهومات
كليه سهل عليه الحكم بكون مفهومات المختلفه بحسب المعنى موجودة بوجود واحد
مصداق ومطابق لصدقها حملها قال ـــــ ولا يكون هذا في الاشياء التي مضت
وهيهنا وان كانت كثرة ما اه يعني ليس في الاشياء التي ذكرناها فيما مضى من الطبايع
المركبة من الاجناس والفصول هذا النحو من الاتحاد بين اجناسها وفصولها كالحيوان
مثلا فان جنسه وفصله موجودان بما هما مادة وصورة بوجودين متغايرين وان
لم يكونا كذلك بما هما جنس وفصل كما عرفت بخلاف الذي هيهنا من النوع المقداري
فانه وان كانت فيه كثرة لا محالة من غير شك فيها الا انها ليست كثرة حاصله
من جهة الاجزاء بل كثرة من جهة المعنى بحسب الابهام والتحصيل فيه فان مغايرة
بين الامر الغير المحصل والامر المحصل لا يكون الا في اعتبار الذهن بان يعتبر في الامر المحصل
امرا مبهما غير محصل فان الخط مثلا امر محصل نوعي ممتاز عن السطح والجسم فكما
يمكن ان يعتبر بما هو خط اي مقدار منقسم في جهة فيجوز ان يعتبر بما هو مقدار من
غير شرط اخر فاذا اعتبر غير محصل ثم اعتبر محصلا لم يكن ذلك بانضمام محصل الى
لا محصل ولا بان ذلك المحصل شئ اخر غير الذي هو الغير المحصل فهيهنا مغايرة
بمجرد الاعتبار العقلي على هذا الوجه اي بين الشئ وتحصله فان تحصيل الشئ ليس
الا تحقيقه لا تبديله وهو يكمله لا يغيره فهكذا يجب ان يتصور الاتحاد بين الجنس
والفصل وان كان في غير البسايط فان حكمهما من حيث هما جنس وفصل هذا الحكم
اينما كانا وان كان فيهما الخلاف باعتبار الخارج كما قال ـــــ وانه وان كانت
مختلفة وكان الانواع فيها تركيب في طبايعها وينبعث فصولها من صورها واجناسها
من المواد اه يعني هكذا يجب ان يتصورها الجنس والفصل للنوع الواحد في
توحيدهما وجودا وتكثيرهما من حيث الابهام والتحصيل لا غير وان كان النوع مختلفا

بالبساطة والتركيب وكان بعض الانواع ما يكون طبايعها مركبة من مواد وصور ينبعث فصولها
من صورها واجناس التي لصورها وان لم يكن اجناسها من حيث هي اجناس موادا ولها
لا الفصول من حيث فصول صورا كما علمت من الفوق وبعضها لا تركيب في طبايعها من
مواد وصور كالمقادير الثلثة والاعراض والجوهر البسيط من الصور والنفوس وغيرها
فان كان فيها تركيب فهو على النحو الذي مر ذكره من جهة اخذ الشئ الواحد المحصل مرة غير
محصل وبالقوة ومرة محصلا وبالفصل والقوة والابهام فيه لا يكون بحسب الوجود
بل بحسب الذهن فقط اذ من المحال وجود المبهم على ابهامه وحصول الطبيعة الجنسية
التي لم يتنوع بعد وهي بالقوة في وجودها من الانواع غير محصل بالفعل في شئ منها
وبالجملة لا يمكن للجنس وجود الفصل بوجه من الوجوه اصلا سواء كان النوع بسيطا
كالنفس وله تركيب في طباعه كالانسان واما كونهما جزئين للحدّ فان الحد لا يكون
الا مركبا فوجهه كما يذكره قال ـــــ والجنس والفصل في الحد ايضا من حيث كل واحد منهما
هو جزء للحد اه يعني ان الجنس والفصل من حيث هما مفهومان متغايران يتركب منهما الحدّ
فكل منهما ولا شئ منهما لا يحمل على واحد منهما فلا يقال للحد انه جنس ولا انه فصل
ولا ايضا للجنس فقط انه حدّ ولا للفصل انه حدّ فحدّ الحيوان مثلا ليس بجسم ولا
حساس ولا شئ منهما حدّ الحيوان لكن كل منهما يحمل على الحدود وكذا المجموع يحمل
عليه وهو ايضا يحمل على كل منهما وعلى المجموع وذلك لان الحد مقام تفصيل النعوت
والاوصاف الذاتيه والنعوت المختلفه لا يكون نعتا واحدا ولا بعضها بعضا
اخر واما المنعوت بها فيمكن ان يكون شيئا واحدا مجملا لا يندرج في ذاته تلك
النعوت فالاجناس والفصول من حيث انها طبايع كليه نعوت لطبيعة واحدة
موجودة فانها تحمل على تلك الطبيعة المحدودة بها وتعرفها وتحدّها ولا يحمل بعضها
على بعض ولا على المجموع ولا المجموع على بعضها بل الحد عبارة عن قول يفيد تفصيل معاني
طبيعة واحدة فقولنا الحيوان الناطق يفيد معاني شئ واحد في الوجود وهو المسمى بالانسان

بانه حيوان ذلك الحيوان بعينه ناطق لا انه حيوان وشيء اخر هو الناطق فالمنظور اليه
في الحد ان كان هو المحدود فهو شيء واحد لم يكن له كثرة في الذهن فضلا عن الخارج وان
كان المنظور اليه هو الحد المعرف له ففيه وتاليف من معان ونعوت يمكن اعتبار
كل منها معنى في نفسه غير الاخر فيكون هناك كثرة في الذهن من امور كل منها غير صاحبه
في المعنى والمفهوم فمن عني بالحد كالحيوان الناطق نفس هذه النعوت والعنوانات
كان غير المحدود وان عني به الصورة العقلية القائمة بالنفس التي هذه نعوتها واوصافها
فهو المحدود فانه حيوان لانه جوهر ذو بعد هو بعينه نام حساس وذلك الحيوان
هو بعينه ناطق فظهر ان الحد باحد الاعتبارين غير المحدود الذي لا كثرة فيه وبالاعتبار
الاخر غيره ويكون سببا موديا اليه كاسباله قال ثم الاعتبار الذي يوجب كون
الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان اه يعني ان الحد وان كان مولفا
من جنس وفصل وهما جزان له لكنه بالاعتبار الذي هو بحسبه نفس المحدود ليس كذلك
اي ليس مولفا منهما ولا الحيوان الناطق في مثال المذكور جزان منه بذلك الاعتبار
بل محمولان عليه بانه هو لا انهما شيئان متغايران في حقيقته المحدود الذي هو الانسان
متغايران الذي اجتمعا فيه فان الحد مجتمع من نعوت وصفات كليه ليس احدهما بحسب
المفهوم هو الاخر ولا المجتمع فليس مفهوم الحيوان مفهوم الناطق والا لكانا لفظين مترادفين
ولا شيء منهما بحسب المفهوم نفس المجموع بل كل من المفهومين والمجموع منهما يصدق
على امر واحد هو ذات المحدود ووجوده لان وجوده بعينه مصداق كثير من المفهومات
فنعني بالمحدود في مثالنا هذا الشيء الذي يصدق عليه الحيوان وهو بعينه الذي
يصدق عليه الناطق لا نريد به ان مفهوم الحيوانيه فيه مفهوم الناطقيه بل ان وجود
الحيوانيه فيه قد استكمل متصلا بوجود النطق فالحد والمحدود وان كان في
الوجود شيئا واحدا كما ان مفهوم شيء ووجوده الذي هو مصداقه واحد في الخارج
الا انهما متغايران في الاعتبار كتغاير المفهوم وما صدق عليه فالاعتبار الذي يجعل

الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل محمولين عليه لانهما جزان له في هذا الاعتبار
ولاجل ذلك ليس الحد جنسا ولا فصلا وليس احدهما الاخر ولا المجتمع فليس الجنس فصلا
ولا حدا ولا الفصل واحدا منهما اي من الجنس والحد وليس المولف من مفهومي الحيوان
والناطق هو احدهما اعني مفهوم الحيوان غير المولف ومفهوم الناطق غير المولف اذ
لا يفهم من احدهما ما يفهم من المجموع ولا بالعكس ولذلك لا يحمل بعض منه على بعض
بحسب المفهوم ولا المجموع على بعض بحسب المفهوم فليس مجموع الحيوان والناطق حيوانا
ولا ناطقا لان الكل غير الجزء والجزء غير الجزء الاخر وكل منهما غير الكل وهو امر ثالث
لهما لاستحالة ان يصير الجزء عين الكل والكل عين الجزء وهذا كله بحسب المغايرة
في المفهومات الذي هو شان الحد واما في الوجود الذي هو اعتبار المحدود وشانه فالجميع
واحد وبعض عين البعض ولعل الحاجة الى هذا التطويل الواقع في كلام الشيخ هيهنا
لاجل الغفلة والذهول عما في الحد الفرق بين مقاصد هذا الفصل والذي قبله
والذي بعده ان المقصود في الذي مضى بيان مناسبة الحد للمحدود بان اجزاء ما هو
الحد الحقيقي يعني المركب من الجنس والفصل كل منهما وجميعا عين المحدود وكيفية كون
الحد كثيرا والمحدود واحدا والمقصود في هذا الفصل حال الحد في نفسه بكونه متفاوتا
مقولا بالتشكيك على افراده بان يكون بعضها مما فيه زيادة على المحدود او تكرار
في اجزائه وبعضها مما ليس كذلك والفرق بين حدود البسايط والمركبات وما يتصل
بذلك واما الفصل الذي ياتي بعده فالغرض فيه بيان ان من الحدود ما هو بعض اجزائه
بعينه جزء المحدود كما سيجيء بيانه قال والذي ينبغي لنا ان نعرفه الان ان
الاشياء كيف يتحدد وكيف اه ان من الامور التي هي حقيق بالعرفان والتحقيق حال
حدود الاشياء فان بها يتوسل الى معرفة حقايق الاشياء وان الاشياء لما كان
بعضها بسايط وبعضها مركبات وبعضها جواهر وبعضها اعراض فينبغي ان
يعرف كيف يحد البسيط وكيف يحد المركب وكيف يحد الجوهر وكيف يحد العرض

وما الفرق بين مهيات الاشياء وصورها فنقول كما ان بعض الامور العامة كالوجود
والوحدة وكثير من صفات الموجود بما هو موجود مع كونها مشتركة بين المقولات
ولكن واقعة عليها بالتشكيك على سبيل تقدم وتاخر وكمالية ونقص فكذلك ايضا كون
الاشياء ذوات مهيات وحدود فليس كونها كذلك في درجة واحدة فالحد للشيء
قد يكون حقيقيا تاما وهو الذي يساوي محدوده من غير زيادة ونقص وقد
لا يكون كذلك فالاول كما في الجوهر البسيط فان حد كل واحد منها مما يتناوله
تناولا اوليا حقيقيا اي تناولا بالذات بغير واسطة واما الاشياء التي هي غيرها
سواء كانت اعراضا او مركبة من جوهر وعرض او مادة وصورة ففي حد كل منها زيادة
على المحدود فلا يتناولها حدودها بالذات وبالحقيقة لان تلك الاشياء ان
كانت اعراضا فالعرض متقوم بالجوهر فلا بد ان يوخذ الجوهر في حده وليس داخلا
في ذاته وان كانت مركبة من جوهر وعرض والعرض متقوم بالجوهر فيوخذ
الجوهر في حده مرتين وليس في تركيبه الا جوهر واحد وان كانت مركبة من مادة
وصورة والصورة ايضا وجودها الخارجي متعلق بجوهر اخر هو المادة وقد عرفت
حال الصور الطبيعية من انها متعلقة الوجود بغيرها وكذا المقادير والاشكال عرفت
ان وجودها مرتبط بموضوعاتها فيكون تلك الاشياء التي هي غير الجواهر البسيطة من
جهة كونها متعلقة الوجود اما ذاتها بغيرها واما جزوها بغير ذلك الجزء فهي لا
يتحدد الا بجوهر هو غيرها فيعرض من ذلك ان يكون في حدودها زيادة على ذواتها
المحدودة بها اما الاعراض فلان ذواتها فان كانت امورا خارجة عنها الجوهر لان
ما جزوه الجوهر على طريق الحمل فهو جوهر ايضا الا ان حدودها مما لا يتم الا بجوهر لانها
حقايق ناعتة واما المركبات التي هي من الجوهر والعرض فلا بد ان يعرض في حدودها
تكرار وهو اخذ الجوهر فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب فلا بد من اخذه في حده مما يدخل
في ذاته ومرة اخرى لكونه ماخوذا في حد الجزء الاخر الذي هو العرض لدخول الجوهر

في حد العرض كما مر لان حد المركب لا بد ان يكون مركبا من حدود اجزائه الغير المتداخلة فحد
المركب من جوهر وعرض مولف من حد الجوهر وحد العرض فيعود الى تثنية وتكرير يظهر
ذلك عند تحليل الحدود وردها الى المضمنات وتفصيل المجملات فيكون الجوهر ماخوذا
في حد المركب مرتين وهو لا يكون في ذاته الا مرة واحدة ففيهما ايضا للحد زيادة على
المحدود كما في حد العرض البسيط والحدود الحقيقية ينبغي ان لا يكون مشتملة على زيادات
مثل هذا اي كون بعض الحدود مشتملا على زيادة بتحديد الانف الافطس والفطوسة
هي تقعير الانف لا مطلق التقعير والا لكان الساق المقعر افطس فاذن لا بد من اخذ
الانف في تحديده فاذا احددت الانف الافطس لا بد لك من اخذ الانف فيه مرتين
فاذن لا يخلو اما ان يكون امثال هذه التعريفات المشتملة على الزيادة او التكرار
ليست حدودا حقيقية وانما الحدود الحقيقية للبسايط الغير المتعلقة بشيء
كالجواهر البسيطة او يكون حدودا على جهة اخرى واصطلاح اخر بان يصطلح
على كون كل معرف يوخذ فيه معنى ذات الشيء سواء كان مع زيادة او لا انه حد له
وينبغي ان لا يقتصر في حد الشيء على مجرد شرح الاسم كما في التعريفات اللفظية فيجعل
امثال هذه الامور حدودا حقيقية من هذه الجهة اذ الحد كما عرف في المنطق
ما يدل على ذات الشيء المجهول ولو كان كل قول يدل على اسم او تعرض بازائه اسم
حدا لكان جميع ما اشتمل عليه كتب اللغة ككتاب الصحاح وغيره حدودا وليس
كذلك فاذن ظهر ان الحدود في هذه المركبات والاعراض ليست حدودا حقيقية قال
وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لمهيته ولو كان هناك له
اراد بالبسيط ما لا جزء له ولا تعلق له بشيء ومهية الشيء حده لان المراد منها ما يقع
في جواب ما هو وهو لا يكون الا حدا والمراد بالذات الهوية الخارجية فعلى هذا
صح ان البسيط مهيته اي حده يطابق ذاته يصدق عليها بلا زيادة اذ ليس له
قابل ولو كان له شيء قابل لم يكن مهيته وحده يقال لذاته بل ازيد منها لان ذاته اما

اما نفس المقبول او المركب من القابل والمقبول فان كانت نفس المقبول وكل مقبول صورة
والصورة ليست مما يقابله حده لان وجودها متعلق بغيره وان كانت مركبة
من مادة وصورة فليست هي بالصورة ما هي فحدها ليس بالصورة وحدها
اذ مهية الشيء وحده يدل على جميع ما يتقوم به ذاته فيكون المادة ماخوذة في
حده مرتين بوجهين احدهما كونها احد جزئي المركب والاخر كونها مما يتقوم الجزء
الاخر اعني الصورة وهذا معنى قوله فيكون هو ايضا قد يتضمن المادة بوجه
وتذكير الضمير باعتبار المقبول قال ــــــ وبهذا نعرف الفرق بين المهية
في المركبات والصورة دائما جزء من المهية اه يعني بما ذكرنا من ان الحد لا يقابل
المركب ولا الصورة وان المركب ليس صورته ذاته يعرف الفرق بين المهية في المركبات
والمهية في البسيط وكذا الفرق بين الصورة في المركبات والصورة في البسيط ويحتمل
ان يكون المراد انه يعرف الفرق بين المهية في المركبات والصورة فيها والاول وان
كان الثاني ايضا مطلوبا وذلك لان الصورة دائما جزء من المهية في المركب وليس
جزءا منها في البسيط لان ذاته صورته لا غير اذ لا تركيب فيه وايضا مهية البسيط
نفسه اي حده يقابل ذاته بخلاف المركب لانه في حده زيادة على ذاته فالمركبات
لا صورتها تمام ذاتها ولا مهيتها اي حدها يقابل ذاتها اما الاول فظاهر لما
ذكر ان الصورة جزء من ذات المركب واما الثاني فلان مهية الشيء ما يكون
هو ما هو والمركب ليست مهيته هي ما هي بمادة وصورة كيف كانتا بل بمادة و
صورة مقارنة لها وكون الصورة مقارنة معنى ازيد من نفس الصورة وذات
المركب في الخارج ليست الا مجموع المادة والصورة هذا المجموع هو المركب لا غير
والمهية هي كون الصورة المقارنة للمادة اي كون المادة والصورة على وجه
الاقتران بها والتركيب معها فالصورة احد ثاني اليه هذا التركيب والمادة
ايضا كذلك والمهية هذا التركيب الجامع للصورة والمادة والوحدة الحادثة

منهما اي هي مجموع المادة والصورة الجامعة لها ففي المهية زيادة على الذات واما
الفرق بين المهية والصورة في المركبات فهو اظهر من الفرق بين الذات والصورة فيها
لان لها زيادة على الذات وللذات زيادة على الصورة فلها زيادتان على الصورة التي
في المركب قال فللجنس بما هو جنس ماهية وللنوع بما هو نوع مهية وللمفردة الجزئي
ايضا بما هو مفرد جزئي مهية بما يتقوم به من الاعراض اللازمة وكان اه كان المطلوب
فيما مر ان الحد والمهية في اشياء ذوات مهيات وحدود متفاوت ويكون قوله
عليها على سبيل التشكيك وتقدم وتاخر والمطلوب هيهنا ان قول الحد والمهية على
الجنس والنوع وعلى المفرد الشخصي بالاشتراك الاسمي فقط اذ المفرد ايضا له مهية
بمعنى ما به الشيء هو ما هو وما به الذات هي ما هي لكن ليس له حد بوجه من الوجوه
وقوله وان كان للمركب حد ما معناه انه ليس المانع من كونه داخلا انه مركب اذ قد
علمت ان للمركب حدا الا ان حدود المركبات على وجه اخرى اذ فيها زيادة على
المحدودات بخلاف حدود البسايط حيث انها يقابل وتوازي المحدودات بها
واما المفرد فلا مهية له بمعنى ما يقال في جواب ما هو لان المقول في الجواب عنه
امور كلية ولا حد له لان الحد مؤلف من اسماء ناعتة وصفات ذاتية كلية وليس
في شيء منها اشارة الى شيء معين محسوس ولو كانت فيها اشارة الى شيء لم
يكن حدا ناعتا بل تسمية فقط لا تعريفا وتفهيما او دلالة على نحو اخر كحركة او
اشارة او ما اشبه ذلك من ابصار او لمس فليس في شيء من هذه الامور تعريفا
واكتسابا للمجهول بالنعوت والاقوال الشارحة ولان كل اسم يجمع ويحصر في حد
المفرد الشخصي يكون دالا على نعت وصفة والنعوت والاوصاف لا يكون الا معاني
يحتمل الوقوع على كثرة فيكون كلية وضم الكلي الى الكلي لا يخرجه عن الكلية واحتمال
الشركة ولا يجعله شخصيا نعم ربما افاد التاليف والتقييد للكلي بكلي اخر قلة
الشركاء فيه بحسب الخارج فانه اذا كان ا معنى كليا كالكاتب ثم اضيف اليه معنى

اخر كالضاحك قلة الشركا ثم معنى اخر كالابيض ثم المتحرك ثم الاعمى وهكذا غيره
حتى صار الكاتب الضاحك الابيض المتحرك الاعمى العالم الورع التقى السخى الى الف صفات
ونعوت كليه لم يصر بهذه العبود والمخصصات مما يمتنع وقوع الشركة فيه نعم ربما
كان نوعًا منحصرا فى واحد اما الشخصية فلا يمكن حصولها بهذه النعوت الكليه
قليله كانت او كثيرة ولا كثيره يمكن معرفته الا بالمشاهدة الاشراقيه او الاشارة
الحسية كسقراط مثلا فانك ان اردت تحديده قلت الرجل الفيلسوف الذى المقتول
ظلمًا بالسم مخصوص الذى اسمه فرفيون كان فيه شركة وان قلت ابن فلان او
فى زمان الملك وحكم فلان ايض حكمه وكذا الكون فى الزمان ومكان فى المجموع ايض
احتمال شركة على كثيرين الا ان ينتهى الى الاشارة والتسمية اللفظيه فبطل كونه تحديدا
فان زدت وقلت هو المقتول فى مدينة كذا فى يوم كذا فهذا الوصف ايض
مع تشخيص متعلقه من تلك المدينة المعروفه بالحس وخصوصية ذلك الجزء
الزمانى ايض كلى يحتمل للشركة اذ العقل مما يجوز اعدادا كثيرة بهذه الصفه قتلوا
فى تلك المدينه يوم كذا الى ان يسند الى امر شخصى فحينئذ ان كان الاطلاع عليه
بالاشارة الحسيه او المشاهدة فلم يكن تحديدا ولا تعريفا عقليا وان كان غير
ذلك فلم يكن الشخص بهوية الشخصية الممتنعه عن الشركة معلومًا سواء كان المستند
اليه شخصيا من اشخاص النوع الكثير الافراد او من الاشخاص التى نوع كل منها مقصور
على الشخص مستوف لحقيقة نوعه متكفل البقاء نوعه بذاته بلا مشاركة نظير له
لكن الفرق بان القسم الاول مما ليس سبيل للعقل الى رسمه بخصوصه ولم يعرف متى
يكون ومتى فسد واما القسم الثانى فللعقل سبيل الى رسمه بخصوصه بنعوت
كليه لان تشخصه من لوازم نوعه فيدوم رسمه ولا يفسد ولكن المرسوم من
حيث شخصه لا يوثق بوجوده ودوام قول الرسم عليه الا بدليل عقلى يحكم بدوامه
على وجه كلى فلم يكن هذا حدًا حقيقيا لان الحد الحقيقى للشى ما يعرف به ذات

الشى بما يدخل فى ذاته ومن جمله ما يدخل فى ذات الشخص بما هو شخص تشخصه الذى
به ممتنع من الشركة وما يعرف العقل بالنعوت والدلايل يكون كليا فلم يكن حدا حقيقيا
له فظهر بهذا البيان انه لا حد حقيقيا للمفرد الشخصى وانما يعرف بلقب او اشارة حسيه
او علم شهودى او بشبه الى امر تعرف باحد هذه الامور واعلم ان السر فى ان الشخص بما هو
شخص لا يمكن معرفته معرفه بالحد ان تشخص الشى انما هو نحو وجوده والوجود
كما ذكرنا مرارا هوية بسيطه عينيه لا جنس لها ولا فصل ولا حد لها لان هذه كلها
مفهومات كليه لا يعرف بها الا المهيات والطبايع الكليه والواقع فى جواب
ما هو اقوال كليه فالوجود لا مهية له بهذا المعنى وانما له المهية بمعنى اخر اى ما
به الشى هو ما هو واذا قيل الوجود مهية عين هو اريد بها هذا المعنى واذا قيل
الاشياء ذوات مهيات تها غير وجوداتها اريد بها المعنى الاول فاذن الشخص بما هو
شخص لا يعرف الا بالاشارة الحسية او العلم الحضورى هى الذى هو عبارة عن وجود الشى
الخارجى للمدرك عند المدرك والحدود والرسوم من جمله العلوم التصوريه المحموله
على المحدودات الصادقه عليها ما دام وجودها فاذا كان المحدود مماله افراد كاينه
فاسدة فلم يكن صدق الحد على شى منها دايما بل عليه متى وجد وكذب متى فسد
فاذا وجد كان محدودا بحده واذا فسد لم يكن محدودا بحده فيكون حمل الحد
عليه تارة صادقا وتارة كاذبا فلا يكن العلم من طريق الحد ولا الموقوف بوجود منه
الا اتباع الظن دايما ونحو اخر غير التحديد العقلى كزيادة اشارة او مشاهدة حضوريه
فيصير تلك الزياده معنيا محدودا موثوقا به واذا لم يكن لا يكون الا مظنونا ما
لا معلومًا بذلك الحد فقط ان له حده فلم يكن الجزء محدودا بالحقيقه اذ المحدود
بالحقيقه ما يكون صدق حده عليه يقينا وانما من اراد ان يحد الجزئيات الفاسدة
فقد ركب شططا وتعرض لابقائها وفى بعض النسخ لا يقانها فقد ثبت انه لا حد
للشخصى ولا مهية له بمعنى ما يجاب به عن السوال بما هو فيكون قول المهية عليه

وعلى الانواع والاجناس بالاشتراك او الحقيقة والمجاز واعلم ان في هذا الفصل وجوها
من النظر والبحث الاول ان الحد كما علمت غير مرة ليس للموجود وانما هي للمهية اولذى
المهية ثم ان عرضية اجناس الاعراض وانواعها انما هي نحو وجودها وليس مفهوم
العرضية داخلا في مهيات الاعراض كالسواد مثلا فان له مهية نوعية وهي اللون
القابض للبصر واللون مهية جنسية وهي الكيفية المبصرة وهذا تعلق بالموضوع
ونحو وجودها وعرضيتها فلا يلزم دخول الموضوع في حدود الاعراض فلم يلزم
في تحديدها زيادة الحد على المحدود الثاني ان الحد انما يكون لذات المهيات التى
لها وحدة طبيعية سواء كانت بسيطة خارجية او مركبة من مادة وصورة واما
المركب من مقولتين كجوهر وعرض مثل الجسم المتحرك او الانسان الابيض فليس له حد
غير حدود اجزائه كما لا وجود له بالذات الا وجود اجزائه وقد مر من الشيخ ذكر هذا
المطلب حيث قال في اول المقالة الثانية ان الوجود قد يكون بالذات الا وجود اجزائه
مثل وجود الانسان انسانا وقد يكون بالعرض مثل وجود زيد ابيض والامور
التي بالعرض لا تحد فلنترك الان ذلك فعلم ان المركب من الجوهر والعرض لا حد له
فلم يلزم من هذه الجهة ايض تكرار في الحد وزيادة له على المعنى المحدود في نفسه
الثالث ان في مثال الانف الافطس مع ما سبق من ان المركب من الموضوع والعرض
لا حد له ففيه ان اطلاق الفطوسة على تقعير الانف دون تقعير الساق وغيره
امر لفظي يختص رعايته بلغة العرب لاجل زيادة الافصاح الذي فيها فتسمية
هذا التقعير فطوسة لا لامر فصلي زايد على نفس التقعير منوع له داخل في حده
مختص به دون ساير التقعيرات وكذلك سموا انخفاض باطن القدم خمصا والقدم
المنخفي اخمص وهم ايضا سموا تقويس الحاجبين باسم مختص واستقامة الانف باسم
دون ساير التقويسات والاستقامات وذلك لا يوجب دخول معنى ذاتي في هذا
القسم من الانخفاض والتقويس والاستقامة حتى يجب اخذه في الحد وبالجملة الاضافة

الى مطلق الموضوع غير داخل في مهية الاعراض فضلا عن الموضوع بل هذه امور اعتبارية
وضعية ليست حتى يكون لها مهيات وحدود الرابع ان قوله ان البسيط ذاته صورته
والمركب ليست ذاته صورته بل الصورة مع المادة غير مستقيم فان اسم الصورة
لاخذها في الموضعين بالاشتراك الاسمي فان الصورة قد يقال على المهية النوعية وقد
يقال على الامر الحال في المحل الذي يتقوم وجوده ولا يتم نوعيته بما حل فيه فلا يصح
ان يقال للبسيط المفارق عن المادة صورة بوجه من الوجوه فقوله كل بسيط صورته ذاته
ان اراد بها المعنى الثاني فلا فايدة في هذا الكلام لان المركب من الشيء وغيره غيره وان
اراد بها المعنى الاول فلا فرق بين البسيط والمركب في ان طبيعتها النوعية وصورتها
العقلية محمولة عليها ولا يكون الصورة العقلية للمركب جزء مهيته بل هي مجموع صورته
ومادته والعجب انه قد ذكر ان صورة الشيء هي مهيته التي بها هو ما هو ثم يقول عقيبه
ومادته هي حامل صورته وهذا بعيد فان الصورة بالمعنى الذي يصح ان تحمله الهيولى
ليست الصورة التي هي بمعنى المهية فان هذه الصورة هي مجموع المادة والصورة
في المركب ما لا تحمله المادة نفسه نعم قد تعم الصورة في الاستعمال بحسب اصلاح
اعم فيعني بها ما يستكمل به نوع من الانواع ويكون به بالفعل في ذاته فالنفس بهذا
المعنى صورة والفصول ما باعتبار صورة والمشخصات ايض كذلك فعلى هذا
ليس المعنى الجنسي ولا المهية النوعية من حيث هي معتبرة حقيقة نوعية لا احتياج بها
الى مكملات شخصية وبالجملة فقوله ان البسيط ذاته صورته والمركب صورته
ليست ذاته بل جزء ذاته غير مستقيم اذ ليست الصورة في الموضعين بمعنى واحد
الخامس ان قوله ان كل بسيط فانه مهية ذاته واما المركبات فليست مهياتها او
اراد بالاجزاء له ولا تمامه بشيء ليس بموجه لان مراده كما شرحنا ان حد الصورة القائمة
بمادة كحد العرض مشتمل على زيادة وهي اخذ المحل في حده وان حد المركب مشتمل
على اخذ المادة فيه مرتين مرة لانه جزء للمركب ومرة لانه ماخوذ في حد الجزء الاخر

اعنى الصورة وفيه نظر اما الاول فان الصورة فى ذاتها وحقيقتها غير مفتقرة
الى المادة لانها متقدمة على المادة شريكة علتها التى هى الجوهر المفارق سواء
كانت صورة امتدادية مقومة للجسمية المطلقة او صورة طبيعية منوعة
للجسم كما حقق فى مباحث التلازم بين المادة والصورة وانما يحتاج الى المادة
فى لوازم تشخصها وافعالها وانفعالاتها ومثل هذه الامور لا يكون داخلة
فى مهيات الاشياء وحدودها لانها من توابع الوجودات وقد علمت ان الوجود
غير داخل فى المهيات والحدود واما الثانى فقوله ان مهية المركب جامعة للصورة
والمادة والوحدة الحادثة منها اقول هذه الوحدة ليست وحدة بالنفية
حادثة ولا زايدة على حقيقة الصورة بل الصورة هى تمام المادة وكمالها والمادة
منغمرة فيها والشئ مع تمامه هو ذلك الشئ بالفعل ومع ذاته بالقوة وتمام
الشئ هو ذلك الشئ على وجه اكمل واولى ونسبة المادة الى الصورة فى الوجود و
التحقيق كنسبة الجنس الى الفصل فى التقرير والتحصيل وقد بالغ الشيخ فى بيان
ان انضمام الفصل الى الجنس ليس كانضمام معنى خارج اليه فاذا انضم الى مفهوم
الحيوان قولنا الناطق فليس الا تعيين الحيوانية المبهمة والفرق بينهما كالفرق
بين المبهم والمحصل الا ان العقل يعتبر النوع تارة مبهما وتارة معينا فيعتبرهما
جنسا وفصلا ويجعل النوع مركبا منهما فى الذهن وهما فى الخارج شئ واحد
وحال المادة والصورة فى الوجود شبه حال الجنس والفصل فى التقرر فان المادة
تارة توجد فى الخارج لا بهذه الصورة وتارة الصورة لانها مبهمة الوجود كما ان
الجنس مبهم المعنى النوعى فاذا وجدت بصورة معينة كان وجودها بعين
تلك الصورة لكن للعقل ان يحلل النوع المادي ويعتبر فيه وجود المادة و
وجود الصورة من جهتى النقص والكمال والقوة والفعل ويأخذ من احدهما
المعنى الجنسى ومن الاخر المعنى الفصل ويجعلهما احد الحد ومهيته من غير حاجة

الى زيادة معنى ولا تكرير وتثنية للمادة السادس ان قوله للجنس مهية وللنوع مهية
وللمفرد الجزئى ايضا مهية كلام مغلط يوهم ان المهية بمعنى واحد وهو معنى الحد يقال
على الثلثة وليس كذلك اذ لا حد ولا مهية للشخص بما هو متشخص اذ الوجود كما علمت
داخل فى الهوية الشخصية والوجود لا حد له ولا مهية فكذا الشخص فصل فى مناسبة
الحد واجزائه يريد بيان ان اجزاء الحد قد يكون متاخرة عن المحدود بخلاف اجزاء
المحدود فانها لا يكون كذلك اصلا قال ـــ ونقول انه كثيرا ما يكون فى الحد
اجزاء هى اجزاء المحدود وليس اذا قلنا ان اجزاء الحد قد يكون اجزاء المحدودة
بعينها والفرق بينهما من جهة الوجود والمعنى وقد يكون غير اجزاء المحدود
وربما يكون نفس المحدود من اجزاء حده ولعل قايلا يقول انكم قلتم ان الجنس و
الفصل ليسا جزئين موجودين للنوع فكيف يكون اجزاء الحد اجزاء المحدود و
هو النوع لا اجزاء له ا والجنس عينه والفصل عينه وكلاهما محمول عليه متحد معه
فيقال له ليس اذا لم يكن الجنس ولا الفصل جزء للنوع لم يكن للنوع جزء اصلا
بل قد يكون لبعض الانواع المحدوده اجزاء هى ليست باجناس وفصول وان كان مناسبة
لها وذلك من احد صنفى الجواهر والاعراض اذ كل منهما صنفان مركب وبسيط اما
المركب الذي فى الاعراض فهو فى الكميات متصلة كالمقادير كانت او منفصلة
كالاعداد الا ان الاجزاء فى المتصلات بالقوة وفى المنفصلات بالفعل واما الذى
فى الجواهر فهو من الاجسام التى لها مادة وصورة كالحيوان المركب من النفس والبدن
فهما جزءان للنوع وبازائهما الجسم النامى والحساس جزءان للحد قال ـــ وظاهر
الحال نومى الى ان ه لما كان الحد بالذاتيات وهى اقدم من المحدود فظاهر الامر
يدل على ان اجزاء الحد لا بد ان يكون اقدم المحدود ولكنه كثيرا ما يتفق ان يكون
بالعكس فيكون المحدود اقدم من اجزاء الحد كما فى تحديد القوس وتحديد الاصبع
وتحديد الزاوية الحادة فان هذه الامور انما تحد بما هذه اجزاء له يعنى ان الاصبع

مثلا جزء من الانسان فاذا اريد ان يحد بالاقسان الذي له والسافي الاعضاء ولا
تحد الانسان بالاصبع والقوس جزء من الدايرة فاذا اريد تحديده يقال انها قطعه
من الدايرة بها ولا تحد الدايرة بالقوس والحادة جزء من القائمة ويحد بالقائمة
ولا يحد القائمة بالحادة فهذه الكلات تقع في حدود اجزائها ولا يقع هذه
الاجزاء في حدود كلاتها وكان يجب ان تحد الكل بجزئه لا ان يحد الجزء بما هو
كل فلا بد ان يعرف لهذا الامر منشأ وعلة قال فيقول هذه ليس شي منها
اجزاء الموضوع هي من جهته هيئاه يريد بيان ان الماهية في كون هذه الامور اقسم
في حدود اجزائها وعدم كون الاجزاء واقعة في حدودها اعلم ان اجزاء الشيء
قد يكون اجزاء لمهية وصورته الحقيقية العقلية وقد يكون اجزاء لوجوده وصورته
الكونية واجزائه الوجود ايض قد يكون اجزاء الاصل الوجود وهي التي لا بد من تحققها
في تحققه وكيف وجد وقد يكون اجزاء له بحسب كال ذاته وتمام خلقته فالتي
تقع من الاجزاء في حدود الانواع انما هي اجزاء مهياتها وهي المعاني المحمولة عليها
المتحده معها في الوجود اذ قد علمت ان الوجود بالقياس الى المهية كالعرضي بالقياس
الى معروضه فكذا اجزاء الوجود بالقياس الى اجزاء المهية كالعوارض لتلك الاجزاء
والتحد انما يقع بذاتيات الامور المحدودة لا بعرضياتها فاذن ليست الاجزاء الوجودية
داخلة في التحديد فضلا فضلا عن الاجزاء التي لا مدخلية لها في اصل الوجود و
قوامه بل في كمالية الوجود او في كمالية اجزاء الوجود او في حسنها وزينتها فالاولى
كاليد والرجل والثانية كالاصابع والاظفار والثالثة كالحاجبين والاشفار فاذا
تقرر هذا فنقول هذه فنقول هذه الاجزاء انما لا يقع في حدود كلاتها لانها
ليست هي اجزاء الموضوعات لها من جهة مهيتها العقلية فمهية الانسان هي المركبة
من الحيوان والناطق ومهية الدايرة هي الخط المستدير ان كانت خطية او السطح
المحاط بالخط المستدير ان كانت سطحية فجزاها الخط والاستدارة او السطح وكونه

محاطا بمستدير ومهية القائمة وهي السطح المحاط بخطين متلاقيين يقوم احدهما بالاخر
فليس الاصبع جزءا من مهية الانسان ولا القوس جزءا من مهية الدايرة ولا الحادة جزءا من القائمة
اذ ليس من شرط الانسان من حيث هو الانسان لن يكون ذا اصبع ولا ان يكون ذا يد او
رجل ولا من شرط الدايرة ان يكون لها قطعة ولا من شرط القائمة ان يكون فيها حادة
بل هذه الامور مما يوجد لتحقق هيئة الكلات وصورتها لانفعال او هيئة يعرض
لموادها وموضوعاتها الخارجية او العقلية فهي انما كانت اجزاء لموادها لا لماهياتها
وصورها العقلية واعلم ان مادة خارجية للانسان لانه نوع مركب في الخارج من
البدن والنفس وهما المادة والصورة واما الدايرة السطحية فهي نوع بسيط في الخارج
لكنها مركب عقلي في المادة وصورة عقليتين فالسطح مادة عقلية لصورة الدايرة
وكذا الزاوية القائمة لها مادة عقلية وصورة عقلية فالسطح مادة عقلية لصورتها
اعني هيئة الزاوية القائمة لها فالانسان انما يحدث من الصورة الانسانية في
مادة كونية ثم يحدث له الاعضاء من جهة انفعالات واستحالات يحدث
فيها شيئا فشيئا حسب فضل المصورة لحاجة النفس الى الات وادوات هي
شرايط افعالها ومبادي استكمالاتها مما دخل لها في اصل المهية والصورة
الانسانية بل في الارتقاء الى غاياتها والابقاء لحيوتها الشخصية والنوعية كما يدل
عليه علم التشريح واما الدايرة والزاوية فالانقسام الذي لسطحها ومادتها
العقلية يوجب حصول القوس والحادة فيهما ليس مما يتعلق باستكمال المادتهما
بصورتهما اعني الشكل المستدير والهيئة المماة بالزاوية القائمة ولو كان
الانقسام الواقع في المادة السطحية الى القسي والزوايا الحواد مما يتعلق بها
استكمال صوري لها لكان كل دايرة منقسمة الى القسي وكل زاوية ذات اجزاء هي
زوايا حادة وليس كذلك وليست هي من اللازمات فضلا عن المقومات لان ما
نحن فيه يخلو من تلك الانقسام الاجزاء كما يخلو الانسان مما يجري مجرى تلك الاجزاء

كالاصبع كما مر من ان الانسان ليس يحتاج فى الانسانيه الى مثل هذه الاعضا بل ليستعمل
مادته البدنية اذا تمت احواله الاعراض وغايات اخري فمثل هذه الاجزاء التى هي المادة
وبسببها الغايات اخري لا لحاجة الصورة اليها فى اصل القوام ليس مما يوخذ
فى الحد البته فهذا هو السبب فى عدم وقوع هذه الاجزاء فى حدود ما هي اجزاء له بقي
الكلام فى علة وقوع تلك الكلات فى حدود اجزائها فاسمع لما نقيل عليك قال
لكنها اذا كانت اجزاء المادة ولم يكن اجزاءه يعنى ان هذه الاجزاء كما لم يكن اجزاء
للمهية ولا للصورة كذلك ليست اجزاء للمادة نفسها بما هي لتلك الصورة بحسب
نفس طبيعتها وذاتها واصل وجودها مطلقا اذ ليس من شرط الجسم بما هو جسم
ان يكون له اصبع ولا يناسبه ان يكون ذلك جزاء له ولا من شرط السطح ان يكون
جزؤه قوسا او زاوية ولا ايضا من شرط مادة مهية الانسان وصورته ان يكون
فيها اصبع لكن لما كانت الصورة الانسانية اقتضت فى مادتها الغاية اخري
راجعة اليها ان يكون فيها اصبع فوجب ان يوخذ فى حده المهية النوعية الانسانيه
وصورتها الخاصة وكذا لما كانت الدائرة اقتضت ان يكون مادتها السطحية اذا
جزئت وقسمت بخط كان جزؤها قوسا فوجب ان يوخذ الدائرة فى حد القوس
وكذا قياس حال القائمة مع الحادة فلاجل هذه العلة يوخذ صورة هذه
الكلات اى مهيتها النوعية فى حدود هذه الاجزاء وبالجملة ليست جزئيتها
بالقياس الى ما وقعت فى حدودها ولا التى وقعت فى حدودها مما يفتقر اليها
فى اصل قوامها او فى قوام مادتها بما هي مادتها على الاطلاق وانما الافتقار اليها
فى شئ زائد على اصل قوامها وقوام مادتها النوعية بل هذه الاجزاء يفتقر
فى قوامها الى هذه الكلات لانها ناشية عنها بوجه فلا جرم يوخذ فى حدود
هذه الاجزاء قال ثم يفرق هذه الامثلة الثلثة فان الاصبع فى الانسان
جزء بالفعل فاذا حد او رسم الانسان من حيث له لما ذكر جهة الاشتراك بين هذه

الامثلة الثلثة وهى انها ليست اجزاء للمهية مما هو الكل ولا للمادة من حيث اصل ذاتها
وصورتها ولهذا لم يقع فى حدود تلك الكلات انفسها لهذه العلة وانها وقعت
فى حدودها نفس تلك الكلات لعلة افادها ايضا اراد ان يذكر جهة الافتراق بينها
اما بين المثال الاول والمثالين الاخيرين فبانه موجود بالفعل فيما هو كل وهما جزان
موجودان بالقوة فيما يقاسا اليه بالجزئية اذ الاصبع موجود بالفعل فى الانسان
الشخصي الكامل الاعضاء وجزء له فاذا اريد تحديده لا بد ان يوخذ الاصبع فى حده
وكذا لو اريد ان يرسم الانسان من حيث هو كامل الاعضاء لا بد ان يوخذ الاصبع
بذاته او بصفة تساويه واعلم ان قول الشيخ اذا حد او رسم الانسان من حيث هو شخص
كامل الاينافى قولنا سابقا ان الشخص بما هو شخص لا حد له لان المراد مما ذكر ان الشخص
لا حد له من جهة شخصية لانه لا حد له من جهة ذاته النوعية والصنفية فيريد
مثلا له حد له جهة انسانية التى هو اصل مهيته وله حد من جهة كونه كل الاعضاء
او اسود او عالما او غير ذلك نعم الحد والرسم لا يكون الا بتصورات عقلية كلية والحاصل
ان فى هذا المثال ثلثة احدها ان الاصبع لا يقع فى تحديد الانسان وعلمت وجه ذلك
الثانى ان الاصبع داخل فى تحديد الانسان الكامل الاعضاء الصنفي والشخص لانه
جزء انى كذلك الانسان فى كونه شخصا كاملا والثالث ان الانسان المطلق واقع
فى حد الاصبع لانه مما يقتضيه وهذا كما يوخذ فى حد فى المتضايفين ذات المضاف
الاخر مع سببيته الموجبة للاضافة بينهما والامر الثانى يختص بهذا المثال وبه
نفيز على عن الباقيين لان هذا القسم وهو الانسان الكامل من الحمل والكلات التى
يجب ان يكون الجز فيها جزءا بالفعل لا بالقوة واما المثالان الاخران يعنى الدائرة
والزاوية القائمة فليسا من الجملة التى يجب ان يكون فيها جزء بالفعل قال ويشبه
ان يكون الدائرة اذا قسمت بالعقل الى قطعة بطلت الوحدة لسطحها اه لما قرر
الافتراق بين المثال الاول وذينك الاخيرين بان الجزء فيه بالفعل وفيهما بالقوة اراد

التنبيه على هذا اعلم ان الاشكال السطحية وما يجري مجريها من الانواع المقدارية
يعتبر في حدودها واقسامها الوحدة الانفعالية فالدائرة سطح واحد تحيط
به خط واحد مستدير والسطح وغيره من المقادير اذا اقسمت قسمة خارجية
بطلت وحدتها وببطلان وحدتها الاتصالية فسدت ذاتها الشخصية ولم يبق
ذاتا واحدة موجودة والشيء المعدوم لا يكون لجزء ولا لجزء كل فالاسناد للجزئية الى
الاجزاء المقدارية بضرب من المسامحة او التشبيه لان اشبه الاشياء بان يكون جزءا
كذلك المقدار هو ذلك المسمى بالجزء وايض في قوة المتصل الواحد من جهة ما ديران
يصير متجزيا وايض المتصل المقداري وان لم يكن قابلا للانقسام الخارجي لكنه قابل
للانقسام الوهمي والفرضي فانه يجامع وجوده وجود الاجزاء من غير ان يبطل ذاته وكذلك
حكم القائمة في جميع ما ذكر قال ـــــ ثم الدائرة والقائمة يختلفان في شيء وهو ان
قطعة الدائرة لا يكون الا اه يريد بيان الفرق بين المثالين الاخيرين وهما الدائرة
والقائمة بما حاصله ان مفهوم الجزء في احدهما مفهوم اضافي و في الاخر ليس كذلك
فان قوس الدائرة قطعة من دائرة يعني لا بد من وجود دائرة بالفعل حتى ينفصل
منها خارجا او يعتبر فيها وقطعة واما الحادة فليس من شرط توهمها من شرط
وجودها ان يكون في الوجود قائمة تضاف اليها تلك الحادة بانها جزء لها اذ
ليست الحادة بالقياس الى زاوية منفرجة او قائمة وكونها حادة وان كانت امرا
نسبيا اضافيا لكن المنسوب اليه ليس الا ما هو اعظم منها سواء كانت حادة
اخرى او غيرها بل الزاوية الحادة انما هي في نفسها حادة بسبب ونوعها من وضع
احد الضلعين عند الاخر فيعرض لها من جهة ميل احد الخطين عن الاخر او قربه
منه اضافة لان هذه الامور من باب الاضافة وان لم يكن ذاته على هذه الاضافة
التي هي الى القائمة بالفعل لخفائها وغموضها لكن دلت عليها بالقوة بعد
الثلثين كما يذكر الشيخ قال ـــ ثم اذا كانت الزاوية السطحية انما تحدث عن قيام خط

آه الزاوية قسمان سطحية وجسمية والسطحية سطح احاط به خطان يلتقيان عند نقطة
من غير ان يتحدا وهي قد يكون مستقيمة الخطين و مستديرة بها او مختلفتهما ولكل
من الاخيرين اقسام باعتبار جهتي التحديب والتقعير للخط المستدير فللمستديرة الخطين
ثلثة اقسام لانه اما ان يكون حدبتاهما من جانب واحد او حدبة كل منهما الى جهة
التلاقي و بعضهما الى خلافهما او بالعكس من ذلك وللمختلفة قسمان ولكل من هذه
الاقسام ايضا اقسام ثلثة القائمة والحادة والمنفرجة واما الزاوية المجسمة فهي جسم احاط
به سطح واحد مستدير منتهي الى نقطة او سطوح متلاقية منتهية الى نقطة وهي ايض
كالسطحية ينقسم الى قائمة وحادة ومنفرجة والقائمة منها هي التي اذا توهم قطعها بسطح
مستو مار على سهم الزاوية حصل منه مثلث قائم الزاوية لكن الشيخ خص البيان والسطحية
لكونها اظهر واشهر وحاصل ما الاحدان يقول في لميه كون الحادة مقيسة الى القائمة محدودة
بها ان الزوايا السطحية كلها مشتركة في انها حادثة عن وقوع خط على خط اخر وميله اليه
والميل انما يسمى ميلا بالقياس الى اعتدال ما وتوسط كانحراف المزاج في الحرارة ونحوها
الذي يكون بالقياس الى المعتدل المتوسط الميول الى كيفيات الاطراف المشابه
بالخالي عن تلك الكيفيات لتوسط بينها وهكذا حال القائمة في ميل احد ضلعيها عن
الاخر فانه في وقوعه على الاخر ليس بمايل عنه ولا اليه بخلاف غيرها من الحادة و
المنفرجة فان تقاطع خطي كل منهما للخط الاخر على وجه يكون مايلا اليه من جانب
وما يلا عنه من جانب و كذلك يصير الحادة ملازمة والمنفرجة والمنفرجة لحادة
بعد اخراج الخطين المتقاطعين بخلاف القائمة حيث يحصل منهما عند اخراجهما
اربع قوايم كلها متساوية فاذن قد ظهر ان القائمة لكونها امرا واحدا معتدلا غير
ذا ميل ولا مختلف الحدود والافراد يصلح ان يقاس اليها ويحد بها غيرها فيعرف الحادة
بانها اضيق من القائمة والمنفرجة بانها اوسع منها فالقائمة كانها مكيال يكال بها ويعرف
حال غيرها من الزوايا واقسامها هذا تقرير الوجه في كون القائمة داخلة في حد الحادة

واما شرح الفاظ المتن فقوله الزاوية السطحية انما تحدث عن قيام خط على خط لبس المراد
من القيام هيهنا ما هو مصطلح المهندسين وما هو يحدث به في جنبتي الخط زاويتان
متساويان وقوله وكان الميل الذي يحدث هو ميل عن الاعتدال ما اه يعني لا بد ان
يكون هذا الميل الذي لاحد الخطين الى الاخر مقيسا اليه من حيث اعتداله وتعين
جهته والا فمطلق لاحدهما الى الاخر يوجد للحادة والقايمة والمنفرجة كلها فان
المنفرجة التي لا اعظم منها لاحد خطيها ميل الى الاخر بالقياس الى خطين اتصلا
على استقامة فاذا المكان مطلق الميل لا يقتضي الا مطلق الانفراج بين الخطين
فلا بد ان يكون هذا الميل محدودا عن شي هو لا محة بعد خطي فذلك الخط الذي
يتوهم مثل الخطوط لا يخرج عن خمسة اقسام اما خط مباين غير متصل بها بوجه واما
متصل بالخط الذي يتوهم ميله اليه على استقامة واما الذي يفعل مع الثاني زاوية
منفرجة او الذي يفعل معه قائمة او الذي يفعل حادة اما الاول فلا يحد به
شي لعدم اتصاله له واما الثاني فلا يصح اعتبار الميل عنه اذا المفروض مائلا
عنه معه بمنزلة خط واحد مستقيم ولا ميل للخط الواحد عن نفسه وكذلك
الذي يفعل الانفراج اذا الميل عن الانفراج الى النصاب عن قد يحفظ الانفراج و
الوقوع تحته لانه امر مبهم غير معين فيكون انفراج اصغر من انفراج اخرى فلا اصغر
من المنفرجة لا يلزم ان يكون قايمة او حادة لكونها امر امتفاوتا كالمنفرجة فحادة
يكون اصغر من حادة اخرى وفيها زيادة خصوصية ليست من المنفرجة لان
الميل عن الانفراج قد يودي الى حصول القائمة والحادة وقد لا يودي كما في خلاف
الميل عن الحدة حيث لا يحصل منه الا حادة اخرى ولاجل هذا يلزم تعريف
المجهول فبقي ان يكون قائمة اصلا لتعرف ولا ثم تعرف غيرها بها لان قوامها يحفظ
ولا يحفظ مع الميل عنها فيقال القايمة هي التي يعتدل ميل احد ضلعيها الى
الى الاخر والحادة هي التي مثل خطها الى الاخر اقرب اكثر من ذلك الميل الذي يحفظ

القايمة لو كانت فيكون الحادة اصغر من القائمة ولو وجدت ولو منفرجة هي التي ميل
خطها اقل من ذلك فيكون اعظم من القائمة لو وجدت قال وليس يعني بها انها
بالفعل موجودة مقيسة بقائمة يريد عا فيح يكون الحد كاذبا ولكن بقايمة بهذه
الصفة آه لما ذكر في وجه الفرق بين المثالين اي القوس والحادة مع اشتراكهما
في ان كلا منهما جزء بالقوة احدهما لا يحصل الا من كل هو موجود بالفعل
وهو القوس اذ ما لم يكن دائرة لم يكن قوس بخلاف الحادة فانها يوجد من غير قايمة
فاراد ان يشير الى اشكال يلزم من ذلك وهو ان تعريف الحادة بالقايمة بانها اصغر
من القائمة تعريف شي له فيكون كاذبا فاجاب بان القايمة بالصفة المذكورة موجودة
بالقوة وكونها موجودة بالقوة موجود لها بالفعل فيصح تعريف الشي بما له حصول
بالفعل ولو بكونه بالقوة فان للقوة من حيث هي قوة وجودا بالفعل وقوة وعدما
فالقوة القريبة كحال المني بالنسبة الى وجود الانسان قوة بالفعل والبعيدة كحال
الغذاء قوة بالقوة لا بالفعل لدوا ما الجماد كالحجر ففيه عدم الانسان لا وجوده ولا
قوة وجوده التي بالفعل البعيدة كحال الغذاء ولا القوة التي بالقوة فان تلك الحادية
غير واقعة في سبيل حصول الانسانية ففي الحدود والتعريفات يكفي كون المحدود
به وما يجري مجراه حاصلا بالقوة فالحادة انما حدت بقايمة هي بالقوة لا بالفعل
فلم تحد بنظيرتها من الحادة ولا بامر غير حاصل ولو بالقوة قال وبالحري ان عرفت
الحادة والمنفرجة بالقايمة بتحقيق اه يريد وجها اخر لبيان كون القايمة اصلا
معينا يعرف به حقيقة الحادة والمنفرجة فان القايمة يتعين افرادها بالمساواة
التي هي اتحاد في الكم والمماثلة التي هي اتحاد في المهية النوعية ولما كانت الزاوية من باب
الكم عند قوم من الحكماء ومن باب الكيف المختص بالكم عند قوم اخرين فاتحادها في الكم
عين اتحادها في المهية النوعية او مستلزم لها ولهذا جمع بين المساواة والمماثلة
ثم عطف عليهما مطلق الوحدانية المختلفة للامرين وبالجملة للقايمة وحدة ما وامّا قبلها

المساواة بخلاف الحادة والمنفرجة فانهما خارجان عن المساواة فضلا عن المماثلة فالقائمة
كالمكيال الواحد التي يعرف به الزايد والناقص والاكبر والاصغر اذا الاكبر عبارة عن المثل
وزيادة والاصغر عبارة عن المثل الذي نقص عنه شي منه فبالمماثلة يعرف الزيادة و
النقصان وقوله ولقد كان يمكن ان يقال يحتمل ان يكون اشارة الى سوال وهو انه لا يجب
تحديد الحادة والمنفرجة بالقائمة اذ يمكن ان يقال الحادة هي اصغر الزاويتين مختلفتين
حدثتا من وقوع على خط والمنفرجة اعظمها فاجاب بان هذا ايض عند التحقيق
والتفتيش راجع الى اعتبار القائمة لان الصغر والكبر الماخوذين في حدهما انما يتحقق
معرفتهما بمعرفة المثل والمثل لا يفتقر بمعرفته الى معرفتهما فاذا عرفت الحادة والمنفرجة
بالتخالف بالصغر والكبر فهناك واحد متشابه يتحقق التخالف والكثرة باعتباره لكن
في اصل هذا التعريف يطرقا فانه اذا وقع خط مستقيم على محدب الدايرة ومعقرها
وكان الخط مايلا وحصل من جنبيه زاويتان مختلفتان فلا يلزم ان يكون اصغر
ما على المحدب حادة ولا اعظم ما على معقر منفرجة اذ ليس الواحد متشابه فيهما
قايمة بل اما اعظم منها وهو الواقع في جهة التحديب واما اصغر وهو الواقع في جهة
التقعير كما برهن عليه باستبانه من ثالثة كتاب اقليدس من ان الزاوية الحادثة من الدايرة
والخط المماس لها احد من كل زاوية حادة مستقيمة الخطين فيكون كل من الزاويتين
الحادثتين من الدايرة وقطرها في معقرها هي اعظم الحواد المستقيمة الخطين فهي
اصغر من القايمة بما هي احد تلك الحواد وان كل من الحادثتين منه وفيها في محدبها وهي
اعظم من القايمة بتلك الحادة فاذا فرض الخط المقاطع للدايرة غير المنتهي الى المركز
حدثت زاويتان مختلفان ليس الواحد المتشابه فيهما قائمة والله ولي التوفيق
وقوله ثم يجب ان يذكر ما قلناه قبل اشارة الى ما ذكره في اوايل كتاب المنطق من مباحث
المهية واجزائها المقالة السادسة المقصود في هذه المقالة بيان معرفة العلة
واقسامها الاربع واحوال كل منها بخصوصيتها وما ذهب اليه اهل الحق فيها وما

ما بين كل علة ومعلولها واثبات الغايات في الافاعيل الطبيعية والذاتية ودفع الشكوك
الواقعة فيها والفرق بينها وبين الصور واثبات تقدم العلة الغائية على ساير العلل
واثبات مبادي السرود وبيان فرق بين علل الشيء وعلل الوجود والفرق بين العلة الغائية
والغائية وكذا بين الغاية والضروري وانها باي اعتبار خير اما حقيقي او مطنون
والفرق بين الخير والجود وان اي الوجود الامور يجتمع فيها العلل وانها يقتصر على البعض
وساير ما نيوط بما ذكر فصل في اقسام العلل واحوالها اي تعريف كل من الاقسام
واحواله على وجه الاجمال قال قد تكلمنا في امر الجوهر والاعراض وفي اعتبار
التقدم والتاخر فيها اه اعلم ان الشيخ قد تكلم اولا في معرفة هذا العلم وبيان موضوعه
الذي هو حقيقة الوجود بما هو موجود واقسامه الاولية الذاتية وذلك في المقالة
ثم شرع في بيان عوارض الموجود بما هو موجود التي هي كا نواع من الجوهر والاعراض
وهي كانها مؤلفة من الوجود والمهية فاثبت وجودها اولا وذلك في المقالة الثانية
للجوهر وفي الثالثة للاعراض ثم بين حال التقدم والتاخر اللذين هما كالقوسي
الموجود فان كون كل وجود في مرتبة مقاسه هو عين حقيقته وذاته ثم وذلك
في المقالة الرابعة ثم جاء الى احوال مهياتها وحدودها ومطابقة حدودها للمحدودات
وذلك الخامسة فلان له بهذا الموضوع ان يتكلم في احوال العلة واقسامها التي
هي اسباب وجود الجواهر الاعراض ومهياتها المركبة ولانها يناسب مباحث
المهية فان العلتين المادية والصورية مناسبا الجنس الفصل وانها ايض من
عوارض الموجود بما هو موجود فيجب ان يبحث عنها في هذا العلم الباحث وفي احوال
الموجود ولواحقه وقد علمت فيما سبق ان مبادي الموجود كيف تكون من عوارضه
ولواحقه واعلم ان العلة بمفهومها احدهما الشيء الذي يحصل من وجوده
وجود شيء اخر ومن عدمه عدمه والثاني ما يتوقف عليه وجود الشيء فيمتنع بعدمه
ولا يجب بوجوده والعلة بالمعنى الثاني ينقسم الى تامة وهي العلة التي لا يتوقف

المع على غيرها ولا علة غيرها على الاصطلاح الى غيرها مر وهى ينقسم الى عنصر وصورة
وفاعل وغاية والقائل بان الاطلاق اسم العلة على هذه الاربع بالاشتراك محض
لا سيما ويذكر ان العلة ينقسم الى كذا وكذا بل الحق انها بالمعنى الثانى واقع على الكل
قال فيقول انا نعني بالعلة الصورية العلة التى جزء من قوام الشئ التى تكون بها التى
ما هو بالفعل وبالعنصر العلة اما ان يكون جزء الوجود الشئ المعلول او لا يكون
جزء الوجوده فالتى هى جزء الوجود ينقسم الى ما به يكون الشئ موجودا بالفعل وهى
الصورة والى ما به يكون الشئ موجودا بالقوة وهى العنصر والتى هى ليست بجزء اما
ان تكون ما لاجله وجود الشئ وهى الغاية او ما يكون منه وجود الشئ وهو الفاعل
فهذا تقسيم وتعريف لكل واحدة من الاربع والشيخ ذكر فى تعريف الصورة بدل
جزء الوجود وجزء القوام وبدل لكون الشئ موجودا بالفعل كونه هو ما هو بالفعل
وفى تعريف العنصر بدل كونه الموجود بالقوة كونه هو ما هو بالقوة نظرا الى ان
هاتين علتان للمهية لا للموجود كما شرح فى الاشارات يجب من وجوده وحده
ان يكون بالفعل بل بالقوة ويسمى هيولى ويكون الجزء الذى وجوده هو صيرورته
بالفعل وهو الصورة والحق ان الاعتبار التقدم والتاخر والعلية والمعلولية
باقسامها فى المهيات انما يكون بالعرض ومن جهة اعتبار الوجود والا فلا علاقة
بينها ولا سببية ولا مسببية وذكر فى تعريف العنصر ههنا قيدا اخر وهو قوله
ويستقر فيها قوة وجوده ليخرج من العلة العنصرية ما يتوهم كونه من افرادها
باعتبار اخر وهو مثل الاربعة لصفة الزوجية والنار للحرارة وبالجملة علل اللاتى صاف
اللازمة سواء كانت لازمة للمهية او للوجود فان كثيرا من الناس نظن كونها عنصر الثلك
الصفات حتى انهم جوزوها لاجل ذلك كون الشئ الواحد قابلا وفاعلا فالشيخ
نبه عليه بان العنصر وما يجرى مجراه هو الذى فيها قوة وجود الشئ اى امكانه وهذه
الصفات من اللوازم الضرورية التى لا امكان فيها وقد يخص الفاعل بما منه وجود

الشئ المباين ويسمى ما منه الشئ المقارن باسم العنصر والمادة ايض مختلف اعتبار عليتها
الى ما منها كالنوع العنصرى والى ما فيها كالمهيات فربما يجمع الجميع فى اسم العلة المادية
لاشتراكهما فى معنى القوة والاستعداد فيكون العلل اربعا وربما يفصل فيكون خمسا
والصورة مختلف نحو تقويمها للمادة وللمجموع المركب منها والاولى ارجاعها بالاعتبار
الاول الى الفاعلية وان كانت مع شريك غير مقارن موجبا للافادة هذه العلة واقامة
قرينها بها كما مر بيانه فى بحث كيفية التلازم بين المادة والصورة وان كانت علة الوجود
المادة وصورة لها لكن ليست علة صورية لها بل علة فاعلية وكذا القابل اذا كان مبدا
لما فيه لم يكن علة مادية له لتقدم الصورة عليه ولكن يكون علة لوجود المركب او
لوجود العرض بعد تقومه فى كلتا المبدائيتين بالصورة وستتضح هذه المعانى فى
سياق من الكلام قال وبالفاعل العلة التى تفيد وجودا مباينا لذاتها اى
لا تكون انها بالقصد الاول محلا لما استفيد منها اه قد ذكر ان جماعة حصروا اسم
الفاعل بالعلة التى تفيد وجودا مباينا لذاتها ومنهم الشيخ وليس عندنا لهذا
التخصيص وجه ولا حاجة وبالجملة فيرد عليهم النقض بمواضع منها الفاعل المباشر
للحركات الطبيعية فاجاب عنه الشيخ بوجهين الاول ان المراد بالافادة بالذات
وبالقصد الاول وتاثير الفاعل الطبيعى فى الحركة ليس لذاته بل لما يعرض الطبيعة من
الخروج عن الحالة الطبيعية كما ستحققه فى مستانف الكلام والثانى ان الوجود الذى
يحصل من الفاعل الطبيعى المقارن من الامور التى لها صورة فى الخارج ليس حصوله
من هذا المبدا من جهة كونه فاعلا من جهة كونه معدا او شرطا او مقترنا بقابل
منفعل فيكون كانه قابل لا فاعل فان المعنى بالفاعل عند الحكماء الالهيين هو في
الوجود ومفيده بخلاف ما هو عند الطبيعيين حيث يعنون به مبدا الحركة و
لو كان على وجه القبول كالجسم بالقياس الى ما يصدر منه من الحركات والاستحالات
وفى الجوابين نظر لانا نقول هب ان الطبيعة لا تفعل الحركة الا لعروض حالة عن غير

وهب ان الطبيعتين عنوا بالفاعل كل مبدإ حركة ايضا اليس للطبايع اثار ولوازم
وجودية كالحرارة للنار والبرودة للماء ونفس الحركة من الامور الوجودية وصدورها
عن الطبيعة بشرط حالة غريبة لا يخرجها عن كونها اثرا صادرا منها مقارنا لها ومنها
اقتران المادة بالصور وقد ثبت ان الصورة علة فاعلية لها وان كانت فاعليتها
بالشركة للمفارق ومنها لوازم الماهيات على ما ذهبوا اليه من انها فاعلة للوازمها
وكذا لوازم الوجود ومنها انه لما كان علمه تعالى عند الشيخ وتلميذه بهمنيار
وغيره تبعا للمعلم الاول لهم والمشائين بحصول الصور المرتسمة لذاته وهو سبحانه
فاعل لتلك الصور الحاصله في ذاته من ذاته فيكون فاعلا مقترنا بالمجعولات فاين
المهرب من لزوم اقتران الفاعل لما يفيده في بعض الامور وليت شعري ما الذي
يدعوه ويضطره الى هذه العرب والتخصيص فان كان منشا ذلك انه يلزم كون
الشيء الواحد فاعلا وقابلا لامر واحد فنقول ان الامر المعلول ان كان من
اللوازم فلا قابليه هناك بمعنى القوة والاستعداد المنافي لمعنى الفاعلية الفعل
والايجاد وان من اللواحق العارضية فهناك كثرة وتركيب لا محالة من مادة و
صورة فالفعل بجهة الصورة والقبول من المادة قال ونعني بالغاية العلة
التي لاجلها يحصل وجود شيء مباين لها هذا تعريف العلة الغائية ويقال
لها العلة التمامية وسيجيء تحقيق معناها وكيفية تقدمها على ساير العلل
وكيفية تاخرها عن المعلول في ما تحت الكون قال وقد يظهر
ان لا علة خارجة عن هذه فيقول اه يريد بيان حصر العلل في هذه الاربع
بما يخرج من التقسيم الحاصر بين النفي والاثبات او ما يجري مجريهما بان يقال العلة
للشيء اما جزؤه او خارج عنه والجزء اما الجزء الذي به الشيء بالقوة
او الذي به بالفعل وهما المادة والصورة والخارج اما ما لاجله الشيء وهي
الغاية اولا وهو الفاعل فهذه اقسام اربعة يرجع اليها جميع الاقسام فان المبادي

من جهة اربعة ومن جهة خمسة ومن جهة سبعة واما جهة كونها خمسة فهي ان
الخارج الذي ليس لاجله المعلول اما ان يكون وجوده منه بان لا يكون هو فيه
بالذات بل بالعرض ان كان فهو المختص باسم الفاعل وان كان وجوده منه بان
يكون فيه ايضا العنصر او الموضوع قوله ايضا للاشعار بكونه يسمى عنصرا بالقياس
الى المركب فله جهتان من العلية احديهما بالقياس الى المركب والاخرى بالقياس
الى ما هو قابل له فان اعتبرت الجهتين واخذت العنصر الذي هو قابل لا جزء للشيء
غير العنصر الذي هو جزء لاختلاف نحو المبدائية فيهما كانت المبادي خمسة
وان اخذت كلتا الجهتين شيئا واحدا لاتحادهما في الموضع اشتراكهما في معنى
القوه والاستعداد كانت اربعة واعلم ان القابل الذي يعد من المبادي
لما ليس بجزء له يجب ان لا يكون هو المادة بالقياس الى الصورة بل انما مبدائيته
على هذا الوجه بالقياس الى العرض اللاحق وذلك ايضا بعد تقومه بالصورة
فان القابل الذي هو جزء للمركب الطبيعي يحتاج الى الصورة في تقومه وجودا
فالصورة علة له فكيف يكون هو علة في الوجود وذاته باعتبار ذاته لا يكون
الا بالقوة من جهة ما هو بالقوة لا يكون مبدا لما هو بالفعل اللهم الا بالعرض
وقد سبق في تعريف العرض انه الموجود في شيء متحصل الذات نوعا ووجودا
فلا محالة لا يوجد ولا يعرض الا لموضوع قد حصل له وجود بالفعل ثم صار
سببا لقوامه ووجوده فبالحقيقة المبدأ الحقيقي لوجود الاعراض انما
هو الصورة او المركب من جهة الصورة لا من جهة المادة سواء كانت لازمة
فيكون تقدم للموضوع عليها بالذات او مفارقة فيكون تقدمه عليها
بالذات وبالزمان جميعا وانما الحاجة للعرض الى المادة لاجل تخصيصات
القوة والاستعداد وترجيح بعض الاوقات وتعينها للصدور وبعض الافراد
النوع الواحد دون البعض ولكون بعض الافعال والاثار منها بحسب الوجود حادثا

عن الزوال وبقاؤها لانقضاء والانتقال فيحتاج الى قابل وجوده مع القوة
والامكان فان قلت اليس القوم حكموا بان الهيولي علة للصورة يحتاج اليها في
التشخص كما مضى في مباحث التلازم بينهما قلنا ذلك راجع الى كون المادة
علة لما ينفك عنها الصورة من الاعراض اللاحقة كالتناهي والتشكل وساير
ما يتجدد من الاعراض او مما من شانه التجدد منها فهي بالحقيقة علة للعرض لا للصورة
واما كون المبادي من جهة سبعة فهي هذه الخمسة واثنان اخران احدهما الصورة
بالقياس الى المادة فان اعتبار عليتها غير اعتبار عليتها للمركب منهما والثاني الموضوع
مركبا كان او بسيطا ماديا او مفارقا بالقياس الى العرض اللازم كالاربعة للزوجية
والمثلث لتساوي زواياه لقايمتين ولا يمكن الحاقه بالعلة القابلة اذ ليست فيه
جهة القوة والامكان بل الوجه ارجاعهما جميعا الى الفاعل كما اشرنا اليه واثبتناه
قال واذا كانت الصورة علة للمادة تقيمها فليست على الجهة التي يكون
علة للمركب وان كانا اه ان للصورة الحقيقية التي هي جزء خارجي لمهية نوعية
لها جهتان من العلية احديهما من جهة ما هي جزء لقوام المعنى المركب ومعنى
هذه العلية مجرد كونها جزءا ويشترك في هذه المبدا شه جزء المهية الصنفية
بل جزء المركب الذي لا وحدة لها اصلا كالحجر الموضوع بجنب الانسان والاخرى
كونها مقيمة للمادة وشريكة لعلتها الفاعلية وكلتا الجهتين وان كانتا
تشتركان في كونها علة لما الا باس في اتها ذاته لكن هي باحد الجهتين ليست
علة مفيدة لوجود الاخر الذي هو معلولها اعني المركب بل يفيدها الوجود
من هذه الجهة شي ثالث هو المفارق منهما ولكن فيه اي في ذلك الاخر
المعلول وبالجهة الاخرى يكون هي علة قريبة مفيدة لوجود ما هو معلولها
اعني المادة ولكن مع شريك هو ذلك المفارق ايضا بانه توجدا ولا هذه العلة
اعني الصورة ثم شريكها يقيم ذلك المعلول الاخر اي يقيمه بالصورة فيكون الصورة

بالقياس الى ما يفيده الوجود واسطة باعتبار وشريكة باعتبار فهي للمادة كانها
مبدا فاعل لو كان وجود المادة بالفعل يكون عنها وحدها فهي بما هي صورة مطلقة
جزء لعلة مثل الدعامات لا بعينها الممسك السقف بواحدة واحدة او كاحد
محركي السفينة في جريانها بالمجري الحقيقي وبواحد منهم لا بعينه كما سيوضحه الشيخ
فيما بعد من اثبات المبدا المفارق فالصورة للمركب منهما ومن المادة وهي صورة
للمادة وليست علة صورية لها كما ان المادة علة مادية لذلك المركب وهي مادة
للصورة وليست صورة علة مادية لها فاتضح من ما ذكره ان كل واحدة من
المادة والصورة علة قريبة وبعيدة من جهتين للمركب منهما الذي له
حقيقة نوعية لانه اذا كانت الصورة حقيقتها من مقولة الجوهر يكون
هي مقومة للمادة والمادة علة مادية للمركب فيكون الصورة علة المركب بهذا
الاعتبار ولكنها من حيث هي جزء صوري للمركب علة صورية له بلا واسطة بينهما
واما المادة فان كان المركب مهية صنفية وكانت الصورة هيئة عرضية يكون
موضوعا مقوما لذلك العرض الذي هو علة صورية لذلك المركب فكانت المادة
علة لعلة المركب فهي علة بعيدة من هذا الوجه على انها من حيث كونها جزءا
ماديا علية قريبة له بلا واسطة بينهما فاذن المادة والصورة علتان قريبتان
للمعلول من حيث هما جزءان وهما ايضا علتان بعيدتان من حيث كل منهما للاخر
في التقويم بوجه وليس تقويمها التوسطين للمركب على تقويمهما الذي بلا توسيط
فلا الصورة في تقويمها البعيدة علة صورية للمعلول المركب ولا المادة علة
مادية في ذلك له قال والفاعل يفيد شيئا اخر وجودا ليس للاخر عن ذاته ويكون
صدوره يريد بيان فاعلية الفاعل وانها لا يكون الا بالقياس الى ما هو مباين له
وان وقع في بعض المواضع مقارنا له فليس ذلك من حيث كونه فاعلا بل من حيثية
اخرى كما اشار اليه انفا فان الفاعل هو علة يفيد وجود الشيء الاخر ليس له ذلك الوجود

عن نفسه اذ لا معنى لكون الشيء معطيا لنفسه الكمال بان يكون شيء واحد معطيا
واخذا من جهة واحدة مفيدا معًا لان الاخذ المستفيد لشيء ما لا يكون له في
ذاته ذلك الشيء والمعط المفيد ما يكون له ذلك فاضلا عن ذاته فكيف يكونا
ذاتًا واحدة فاستحال ان يكون ذات القابل وذات الفاعل واحده فليس ذات
القابل قابله الصورة افادته ذاته ولا ايض يجوز ان يكون الفاعل مقارنة للقابل
داخله فيه ولا العكس بل يجب ان يكون كل واحد من الذاتين خارجا عن الاخر
ولا يكون في احدهما قوة قبول الاخر فان توهم متوهم وان المادة قابلة للصورة
الطبيعية التي تفعل الاثار من الحركات وغيرها في مادتها فليعلم ان المادة التي
هي تستعد لصورة ما وتحمل قوة قبولها غير المادة التي تقومها الصورة وتستلزمها
وكذا الصورة التي هي يتصور بها المادة ويخرج بها من القوة الى الفعل غير الصورة
التي تستعدها او فيها امكان وجودها قال وليس يبعد ان يكون الفاعل
يوجد المفعول له لما علمت ان كلا من الفاعل والقابل يجب ان لا يكون ذاته ذات
الاخر ولا ايض داخلا احدهما في الاخر ولا ايض احدهما قابلا للاخر فاعلم
انه يجوز ان يفيد الفاعل وجود المفعول على النحو الذي هو وجوده ويكون
ذلك المفعول ملاقيا لذات الفاعل وهذه الملاقات بين الفاعل ومفعوله
يتصور على وجوه كما اشرنا اليه فمن تلك الوجوه كونهما معًا في مادة واحدة كالطبايع
التي هي في الاجسام الجمادية كالخشب والحجر التي هي مبادي فاعلية لما يحدث
كالحركات وغيرها في المواد التي هي فيها اي تلك الطبايع الصورة ولكن ليست
مقارنتها لافعالها مقارنة مقوم لمتقوم ولا متقوم لمقوم بالجزئية والدخول
فيه ولا مقارنة شيء لما هو مادة له بل الفاعل وما يصدر عنه ذاتان متباينان
في الحقيقة وان كانا في محل مشترك قال فمن الفاعل ما يتفق وقتا
ان لا يكون فاعلا ولا مفعوله اه يريد بيان ان تاثير الفاعل ليس الا في وجود

الشيء لا في حدوثه وان كون الحادث مسبوقا بعدمه من لوازمه المستنده
الى نفس هويته من دون صنع للفاعل فيه فاذا الا اتفق فاعل لا يفعل فعله
وقتا ما فلم يكن الفاعل فاعلا ولا مفعوليه مفعولا في ذلك الوقت ثم اذا عرض
له ان يصير فاعلا بالفعل لشيء من الاسباب والدواعي كما فصل فيما سبق
فيكون عند وجود الشي بعد ما لم يكن ههنا امور ثلثة عدم سابق ووجود
لاحق وكون ذلك الوجود بعد العدم فالذي يستند الى الفاعل من هذه
الامور ليس العدم السابق لانه مستند الى عدم العلة ولا كون الوجود بعد
العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة للحوق واللا لحوق به حتى يفتقر الى فاعل
لان هذا الوجود الذي بعد العدم لانه ليس من الاوصاف الممكنة بعد العدم
لا يتصور الا هكذا فبقي ان المستند الى الفاعل اولا وبالذات ليس الا نفس الوجود
وذلك لانه من لوازم ما يصدر عنه وما هو الفاعل بالحقيقة لان ذلك
المسمى بالفاعل صار في هذا الوقت على جملة من الاحوال يجب عنها ان يكون
لغير ذلك الفاعل وجود عن وجوده الذي له بالذات واما كون هذا الشي
الحادث لم يكن موجودًا فليس عن سبب وفاعل فعلته فان الاعدام اذا كانت
معلولة منسوبة الى علل فعللها ليست الا اعدام علل الوجودات لا غير فعدم
الحادث منسوب الى عدم علة وجوده او عدم شي من اجزاء علة وجوده او
عدم فاعله بما هو فاعل بالفعل وانما قال قد ينسب الى علة ما لان من الاعدام
ما لا ينسب لا علة كالممتنع بالذات مثل شريك الباري واجتماع النقيضين
ونحوهما فان اعدامها غير منسوبة الى علة اصلا وكذا كون وجوده بعد العدم
بفاعل ولا علة كما مر فاذن لما كان الامكان علة الحاجة الى الغير فالمنسوب
الى وجود الفاعل من هذه الامور الثلثة هو وجود الحادث كما ان المنسوب الى
عدم العلة هو عدمه لا حدوثه وكونه بعد العدم فلوجوده علة لانه لم يكن

ان يكون ويمكن ان لا يكون بعلة وكذا العدم السابق علة لا شر قد يكون وقد لا يكون
ولما لم يكن الوجود الذي بعد العدم وان لا يكون وجودا بعدم العدم ولا المحوج
الى العلة هو الحدوث بوجه فكون هذا الوجود بعد العدم مما لا يكون بسبب
وفاعل قال قايل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان لا يكون مقول
اه هذه المغالطة نشات من اهمال الحيثيات واخذ الشيء تارة بذاته وتارة
مع وصفه فان وجود الشيء الذي يمكن اعتبار ذلك الوجود بنفسه تارة ويمكن
اعتباره بكونه بعد العدم تارة اخرى فان اخذ على الوجه الاول فهو في نفسه
غير ضروري فحق ان يمكن ان يكون ان لا يكون فيحتاج الى الفاعل ولا دخل المعدوم
في هذا الامكان وهذه الحاجة اذ ليست حاجته لاجل كونه بعد العدم بل
في نفسه غير ضروري وان صدق عليه بحسب الواقع انه بعد العدم وان اخذ
على الوجه الثاني اي اعتبرت فيه حيثية كونه بعدم لا نفس الوجود فقط الذي
اتفق في الواقع انه بعد العدم اي اخذ كانه مجموع من الوجود ومن كونه بعد العدم
فذلك لكونه مركبا اعتباريا مما لا سبب وجوديا له الا من جهة احد جزئيه الذي
هو نفس الوجود الواقع بعد العدم ولجزئيه الاخر وهو نفس العدم السابق
سبب عدمي هو عدم علته واما كون ذلك الوجود بعد العدم وكون ذلك العدم
قبل الوجود فلا علة لهما لا وجوديا ولا عدميا فحق هذا الوجود جاز ان يكون
وان لا يكون بعد العدم وحق ايضا ان ذلك العدم جاز ان يكون وان لا يكون
قبل الوجود وليس يحق ان يقال في هذا الوجود الذي بعد العدم جايز كونه وجودا
بعد العدم وجايز لا كونه وجودا بعد العدم وكذا ليس يحق في العدم السابق
يمكن كونه قبل الوجود ولا كونه كذلك اللهم الا اذا لم يكن الوجود هذا الوجود
فثبت ان الاعتبار في الامكان والحاجة والوجود نفسه بالذات وبالعدم
نفسه بالطبع قال وربما ظن ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون للشيء

وجوده بريد بيان ان المفعول والمعلول كما يحتاج الى الفاعل والعلة في حدوثه
كذا يحتاج اليه في بقائه وهذه المسئلة غير المسئلة التي سبق ذكرها فان الكلام هناك
كان في ان المحوج الى العلة هل هو الحدوث او الامكان اي المحتاج الى العلة هل هو الوجود
من جهة كونه بعد العدم او من جهة كونه في نفسه ممكنا والكلام هيهنا في ان تاثير
الفاعل والحاجة اليه في حال حدوث الشيء الممكن او في حال حدوثه وبقائه جميعا يعني
ان المترتب على العلة الصادر عنها هو نفس الوجود الممكن حادثا كان او باقيا فجماعة من
المتكلمين ظنوا ان الممكن انما يحتاج الى الفاعل في حدوثه وليكون له وجود بعد العدم
فاذا حدث ووجد فحصل له الاستغناء عن السبب اذ الحاجة الى الشيء انما هي في ما
لا يحصل لا فيما حصل ووجد والا لزم تحصيل الحاصل وايجاد الموجود وهو محال
ولاجل هذا الظن المشكر قالوا لو جاز العدم على الباري تعالى لما ضر عدمه وجود
العالم فيكون عند هولاء علل الاشياء منحصرة في علل الحدوث وهي متقدمة لا محالة
على المعلول لا مقارنة على رايهم وليس للممكن الباقي ولا المستمر كالنفوس الانسانية
علة وهذا الظن ظن فاسد لان الوجود الذي بعد الحدوث لا يخلوا اما ان يكون واجبا
لذاته او غير واجب لذاته فان كان واجبا فاما ان يكون وجوبه لمهية لنفس تلك الماهية
بمعنى ان المقتضى لوجوب الوجود نفس تلك المهية فاستحال عدمه فكيف يكون حادثا
واما ان يكون وجوبها بشرط اخر غير المهية فذلك الشرط اما الحدوث واما صفة
من الصفات واما شيء مباين لهما هذه ثلثة احتمالات والاول باطل لوجهين احدهما
ان الحدوث نفسه غير واجب بذاته والذي ليس بواجب لذاته امتنع ان يصير بسببه
شيء اخر واجبا بذاته وثانيهما ان الحدوث قد بطل حين البقاء وبطلان الشرط يوجب
بطلان المشروط به لانا يقال ان العلة كونه مما قد حصل له الحدوث لا نفس الحدوث
وهذا الكون لا يبطل ببطلان الحدوث لا نقول فح رجع هذا الى الشق الثاني من الاحتمالات
الثلثة وهو كون العلة صفة من الصفات قال فنقول هذه الصفات لا يخلوا اما ان

يكون للمهية بما هي ماهية لا بما هي قد وجدت فيجب ان يكون ما يلزمها يلزم المهية ا ه
يريد ابطال الشق الثاني من الشقوق الثلثة ليبقى الشق الاخير منها وهو ان يكون وجوبها
لسبب شيء مباين حقا فيكون الحادث حين البقاء بعد الحدوث غير واجب بذاته بل
بسبب منفصل فبطل كونه مستغنيا عن العلة وتقريره ان هذه الصفات التي قرض
كون المهية بها واجبة بعد الحدوث اما ان يكون لازمة للمهية بما هي هي لا من جهة
الوجود او لا فعلى الاول يلزم ان يكون وجوب الوجود يتبعها ويلزمها لازما للمهية ايض
لان لزوم الملزوم مستلزم لزوم لازم وقد فرض كونها حادثة هذا خلف وعلى
الثاني وهو كونها غير لازمة للمهية بما هي هي بل من جهة وجودها الحادث فيكون
هي حادثة مع حدوث الوجود فالكلام في وجود وجوب تلك الصفات الموجبة
لوجوب وجود الشيء بعد الحدوث كالكلام في اصل ذلك الوجوب اذ الشيء ما لم
يجب في نفسه لم يجب بسببه شيء اخر وح اما ان يكون يترتب صفا بلا نهاية كلها
حادثة او ينتهي الى صفة يجب لشيء خارج والقسم الاول مع كونه محالا في نفسه يوجب
كون تلك الصفات باجمعها الحدوثها مفتقرة الى علة خارجة والقسم الثاني يوجب
كون الموجود الحادث الباقي انما شيء وجوده بعلة خارجة من ذاته فثبت المط
بكل من هذين القسمين والذي بقي من الاقسام الثلثة استقامته وخلفا قال
على انك قد علمت ان الحدوث ليس معناه الا اه هذا وجه اخر لاثبات هذا
المط اعلم ان هذين المطلبين متلازمان اي كون العلة في الافتقار الى العلة ان
كان هو الامكان كان الممكن مفتقرا الى العلة في اي وقت كان فالصادر عنها وجود
الممكن حادثا كان او باقيا وان كان المحوج الى العلة هو الحدوث لا الامكان فلا
يحتاج الباقي في بقائه الى العلة فالصادر عنها هو حدوث الوجود او الوجود
الحادث لا بقاء الوجود او الوجود الباقي وكذا العكس يعني ان اثر الفاعل ان كان
هو الوجود الحادث لا غير فالمحوج الى السبب هو الحدوث لا الامكان وان كان

اثره الصادر عنه هو نفس الوجود مطلقا كان المحوج اليه هو الامكان فالشيخ جعل
المط الاول حجة على الثاني بتوضيح برهانه وبيان مقدماته وهو غني عن الشرح قال
والفاعل الذي تسميه العامة فاعلا فليس هو بالحقيقة علة من حيث يجعلونه فاعلا
اه الجمهور يظنون ان الفعل والايجاد او الصنع عبارة عن تحصيل شيء بعد عدمه
اي احداث الفاعل اياه بعد ان لم يكن فزعموا ان الفاعل هو الذي من شرطه ان يتقدم على
الفعل بالزمان ويكون في فاعليته مرة غير فاعل بالضرورة ولهذا جعلوا المفعول
بعد وجوده مستغنيا عن الفاعل والشيخ رد عليهم بان ذلك يوجب ان لا يكون ما
تسمونه فاعلا من الوجه الذي هو فاعل فان حيثية كونه هو ايجاده بالفعل المفعول له
لا عدم ايجاده بالفعل له فاذا انضم الى حيثية كونه فاعلا امر لازم له مقابل لتلك
الحيثية فلم يكن فلا من الجهة التي هو فاعل فلم يكن الفاعل عندهم فاعلا اصلا
فان الموصوف بصفة كالبياض مثلا اذا شرط في مفهوم ذلك الاتصاف به عدم
الاتصاف به واعتبر في كونه ابيض عدم كونه ابيض لم يكن ما فرض ابيض ابيض
من الجهة التي هو بها ابيض وذلك لانهم شرطوا في كون الشيء فاعلا يستفاد
منه الاثر ان يكون بالضرورة وقتا ما غير فاعل ثم لحقه ارادة او جبر او حالة
اخرى من الحالات اللاحقة لم يكن اولا فح يحصل منه الاثر فالتحقيق ان ذاته
مع تلك الحالة اللاحقة هي العلة بالفعل وقبل ذلك اللحوق لم يكن فاعلا
الا بالقوة فقد امتاز كونه فاعلا بالفعل عن لا كونه فاعلا بالفعل عند اهل الحق
واما عندهم فقد تقوم كونه فاعلا بالفعل بكونه لا علة بالفعل فكان الفاعل
عندهم مفهوما متحصلا من كونه علة بالفعل بعد لا كونه علة بالفعل اي بهذا المجموع
المؤلف من العلية وعدمها السابق قال فيكون كل ما يسمون فاعلا يلزم
ان اه يعني لما كانت الفاعلية عندهم عبارة عن كون الشيء مؤثرا في شيء بواسطة
خالة غريبة طارية عليه من ارادة او قسر او غيرهما فكل فاعل عندهم منفعل لانهم

لايجردون الفاعل في فاعليته عن طريان حالة اخرى وصفة خارجية عليه والانفعال
لانعني به الا كون الشيء متصفا بصفة وجودية بعد ما لم يكن فكل فاعل يلزم ان يكون
منفعلا بل نقول ان يكون منفعلا بل نقول اذا كان معنى الفاعلية نفس كون
الشيء متصفا بالايجاد بعد ما لم يكن وهو معنى الانفعال فكل عندهم منفعل من
التي هو فاعل وهذا محال والاول ايضا محال من جهة الكلية والعموم لا مطلقا
فان من الجائز ان يكون بعض الفواعل منفعلات فان كل ما يفعل فعلا لا بسبب انضمام
ارادة او حالة فهو فاعل من جهة ومنفعل من جهة ولا استحالة في ذلك قال
فاذ ظهر ان وجود المهية يتعلق بالغير من حيث هو وجود لتلك المهية اه لما ابطل
كون كل ماله ماهية امكانية مستغنيا عن الفاعل في وقت من الاوقات
وابطل ايضا كون العدم السابق مما له مدخلية في تاثير العلة فصرح بالمقصود
وهو كون وجود كل مهية متعلقا بالعلة من حيث كونه وجود المهية لان
كل ذي مهية فهو ممكن الموجود وامكان الوجود يقتضي احتياجه الى العلة
لا عدمه السابق وذلك الامكان من لوازم المهية التي لا ينفك عنها ابدا
فالمهية ما دامت موجودة وجودها متعلق بالغير فنفس الوجود الامكاني
متقوم بغيره بالذات سواء كان قديما او حادثا باقيا او فاسدا فكونه
بعد العدم وغيره من الصفات احوال عارضة له لا دخل الشيء منها
في الحاجة الى المفيد فالمعلول الدايم يحتاج ايضا الى ما يفيده الوجود دايما
ما دام كونه ممكنا موجودا فصل في ما يذهب اليه اهل الحق من ان
كل علة فهي مع معلولها وتحقيق الكلام في العلة الفاعلية يريد في هذا
الفصل اثبات ما ذهب اليه الحكماء المحققون من ان كل علة مقتضية فهي
مع معلولها وتحقيق فاعلية اعلم ان الذي مر في الفصل السابق
من كون المقتضي للحاجة الى العلة هو الامكان لا الحدوث وكون الاثر المتر

على الفاعل هو الوجود نفسه لا كونه حادثا يكفي في اثبات هذا المطلوب
لكن الغرض ان نرى ما اشتبه على الجمهور في ذلك واختلط عندهم غير الفاعل
بالفاعل قال والذي يظن من ان الابن يبقى بعد الاب والبناء بعد البناء
والسخونة تبقى بعد النار اه قد علمت ان كل علة مقتضية فهي كون معلولها لكن
كثيرا ما يقع الاشتباه من اهمال الحيثيات وعدم الفرق بين ما بالعرض وما
بالذات فما قيل ولو لوحظ كون الفاعل متقدما على المعلول فذلك ليس من حيث
كونه فاعلا ولا الفاعل بما هو فاعل مما يجوز ان ينفك عنه فعله بل ذاته باعتبار
اخر وحيثية اخرى غير الحيثية التي بها فاعل قد يكون قبله ومثل ذلك الفاعل
لا يكون فاعلا بنفس ذاته بل انضمام امر اخر والفاعل الذي تكون فاعليته بنفس
ذاته او الذي يكون فاعلا محضا من كل جهة فلا ينفك فعله عنه احد
من اعتبار اخر فالفاعل الذي يكون فاعليته زايدة عليه قد يكون فاعلا
بالذات وقد يكون فاعلا بالعرض والاول مثل الطبيب للعلاج والثاني اما
لانه مصحوب بالفاعل بالذات كما يقال الكاتب يعالج فان للعلاج بالذات
هو من حيث انه طبيب لا من حيث انه كاتب واما لان معلول بالذات امر
اخر يلزم ما نسب اليه بالعرض كما يقال للسقمونيا انه مبرد للزوم التبريد
الذي هو فعله بالذات من استفراغ الصفراء المستتبع لنقصان من هذا
القبيل كون الطبيب فاعلا للصحة وكون مزيل الدعامة علة لسقوط الحائط
فان معطي الصحة مبدا ارفع الطبيب ومبدا الانحدار الثقل للسقف هذا
فاعلم ان من هذا القبيل نسبة الفاعلية الى الاشخاص في توليد الابن والى البناء
في عمل البناء والى الزارع في تحصيل الزرع والى النار في سخونة الحطب وغيره
فليس الاب علة للابن ولا البناء فاعل البناء ولا النار سبب وقعت الاشارة
فاليه في الكتاب الالهي بقوله نعم افرايتم ما تمنون ءانتم تخلقونه ام نحن الخالقون

وبقوله أَفَرَأَيْتُم مَا تَحْرُثُونَ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ وقوله
أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ
فالله سبحانه اشار الى وجه الخبط والاشتباه في نسبة الفعل الى غير الفاعل الحقيقي
الذي يبقى بعده الفعل كالاب والزارع والمودي للنار اي محصلها من الزند بضرب
المقدحة عليه بان ما هو فعل هولاء الفاعلين ليس بالذات الا ما هو من باب الحركات
ونحوها فنسب اليهم فعل الامناء والحرث والايراء وكل واحد منها نحو من
الحركة لا والحركة لا تنفك عن المتحرك فما هو فعل الفاعل بالذات لا ينفك عنه
كالولد والزرع والسخونة ليس فعله بالذات بل له فاعل لا ينفك عنه وكذا
الامثلة التي ذكرها الشيخ من البناء والاب والنار ليست عللا بالحقيقة لا
لقوام ما نسب اليها من الثواني المذكورة ولا لوجوده اما البناء فحركات يديه
علة لحركات اللبنات واجزاء البيت مثلا وانتهاء حركاتها علة لانتهاء هذه
الحركات وانتهاء تلك الحركات علة الاجتماع المتحركات من اللبنات وغيرها
على هيئة مخصوصة واما تلك الهيئة وامساكها عن التفرق فبقوة ممسكة
فاداها الله الذي السموات والارض ان تزولا بقوته وقدرته وهكذا قياس
الاب في توليده كما اوضحه الشيخ وكذلك فعل النار اذا حصلت منها نار
اخرى فانها علة بالذات لتسخين ما يجاوره كالماء بالاعداد فاذا تكرر الاعداد
والاستعداد فاذا اشتدت سخونة عنصر الماء فصار الصور المائية و
المقسورة بالنار فاعلة لسخونة الشديدة كالطبيعة المصعدة كالحجر
الى فوق باعداد القاسر الرامي فاذا بلغت شدة التسخين الى حد ما لا يناسب
الماء بطل استعداد مادته لقبول الصورة المائية وانحطها بالفعل
فانقلبت نارا بافاضة المبدا الفعال الصورة النارية عليها فليست النار
الاولى علة للنار الثانية بل المبداء الذي يكسو العناصر صورها باذن الله

وتقديره

وتقديره فكل فاعل بالذات مع فعله وكل علة مع معلولها الا ان بعض الافاعيل
والمعاليل مما تسبقه مقدمات هي اما علل بالعرض او معينات او مقربة هي الى معينات
فالتي هي علة بالذات يجب ان يقيد بما فيه مع معلولها فالعلة بالذات في
هيكل البناء وشكله هو الاجتماع مع اليبوسة وعلتها طبيعة المجتمعات
المثبتة لها على التاليف وعلة تلك الطبيعة المبدا المفارق العقلي الفاعل للطبايع
العنصرية البسيطة والمركبة على حسب استعدادات موادها القابلية واما العلة
بالذات القريبة لحصول الولد فهي اقتران صورته بمادته وهما السببان الصوري
والمادي والسبب الفاعلي لهما هو ذلك مبداء المفارق واما العلة لحدوث النار
فهي ايضا المفارق الواهب الصور مع حصول استعداد المادة لها بزوال الاستعداد
لضدها فاذن كل علة بالذات مع معلولها وبالعكس ومما يويد هذه المطلب مقالة
له المعلم الاول للفلاسفة قال واذا قضينا فيما يتصل به
كلامنا بان العلل متناهية فانما نشير الى هذه العلة اه يعني لما ظهر لك ان العلل
قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فليس لاحد ان تقول ان القوم ذكروا في بيان
ارتباط الحادث بالقديم ان لا بد هناك من اسباب متعاقبة غير مجتمعة و لا
متناهية في ازمنة غير متناهية وذلك بيان ذلك قولكم بان كل علة مع معلولها
وينافي ايضا ما قضيتم بان العلل لا بد ان يكون متناهية وذلك لانا اذا
قضينا وفق ما ذكره الحكماء فيما يتصل به كلامنا في هذا العلم ان العلل متناهية
فانما اردنا بها العلل الذاتية دون ما يكون بالعرض واذا قالوا او قلنا ان اسباب
الحوادث غير متناهية فانما نريد به الاسباب التي هي علل بالعرض ونحن معاشر
الحكماء لا نمنع ان يكون في الوجود علل معينة واسباب معدة ذاهبة الى وذلك
لان كل حادث لا بد من ان يجب وجوده بعد ما لم يجب فلا بد له ايضا من علة
حادثة فهي ايضا لحدوثها وجب وجودها بعد ما لم يجب وفي ذلك الكلام في علة

العلة فلابد في الامور الجزئية الحادثة من اسباب متقدمة ينضم الى العلل الثابتة
لوجوده بالفعل بها يصير عللا موجبة بالفعل وتلك الاسباب وجب
ان يكون غير متناهية نهاية بعضها قبل بعضها بعد بل ذلك مما هو واجب
بالضرورة في ارتباط الحدوث بالقديم الذاتية ككـ يجب ان يكون فيه سلسلة
غير متناهية متعاقبة عن العلل والمعلولات الحادثة العرضية فهناك سلسلتان
احديهما ذاتية طولية والاخرى عرضية عرضية فالمبدع سبحانه ربط الحادث
بالحادث والثابت وقوله لكن لا نتوقف فيها سؤال لم البتة يعني ان السؤال
اذا وقع في لمية حدوث كل حادث من جهة اسبابه المعدة فلا ان لا ينقطع
بخلاف اذا كان السؤال من اسبابه الذاتية فان ينتهي الى ما لا لمية له وهو واجب
الوجود قال ـــــ ولكن الاشكال ههنا في شيء وهو ان هذه التي بلا نهاية لا يخلو
اما ان يوجد كل واحد منها الى ما ... هذه من الاشكالات الصعبة في ارتباط
الحادث بالقديم تقديره ان هذه الاسباب العرضية المتسلسلة لا نهاية
اما ان يقع كل منها في ان واحد فيلزم تشافع الانات وتلاحق الدفعيات
من غير ان يقع بينها زمان وهو محال كما مر في مباحث ابطال تركب الجسم من
الاجزاء الفردة ونفي تركيب الزمان والحركة من الانات والانيات واما ان يبقى
زمانا فيكون ايجاب كل منها المعلولة معها في جميع ذلك الزمان لا في طرفه وكذلك
الموجب لايجابه يكون معه في ذلك الزمان وكذا الموجب لايجاب موجبه وهكذا
فيحصل منها سلسلة من علل غير متناهية مجتمعة معا في زمان واحد وهذا
وهذا النحو من التسلسل في العلل هو الذي حكم بامتناعه ثم مع كونه مستحيلا
لم يقع به الارتباط المطلوب اذ المجموع منها ايضا حادث لا بد لها من علة
لحدوثها ولا علة خارجة عنها فيلزم وجود حادث بلا علة موجبة بالفعل
ومما اجاب به الشيخ وغيره من هذا الاشكال هو ان الحركة شيء بقائه ليس بقاؤه

مستمر

على حالة واحدة بل هو في نفس بقائه الاستمراري متغير فلولا وجود الحركة لكان الاشكال
وارادا غير مندفع لكن الحركة لما كانت بحدودها ليس بغيرها من حالة الى حالة
بغير امر ان الى ان يليه بل ما من حالة انية تفرض الا و بينها وبين حالة انية اخرى
مفروضة حالات كثيرة مفروضة على النعت المذكور وبالجملة ليست حالاتها
المتجددة في انات متتالية متشافعة بل كلها شيء واحد متصل على نعت التجدد
والانقضاء فالعلة المقتضية للحادث ليست موجبة له لذاتها بل لكونه على نسبة
ما ووضع ما بسبب الحركة فالحركة اما علة الحدوث او جزؤها او شرطها
فيكون علة الحوادث بما هي علة لها امر متغير اغير ثابتة الذات على حالة واحدة
ولا باطلة الوجود من كل وجه ولا دفعية الوجود ولا ايضا متفاصلة الوجود
متتاليه ومنشاء كونها على هذه الصفة هو الحركة فبالضرورة الحركة هي السبب
الحافظ لنظام علل الحوادث او شرطها او شريكها وبها يحل هذه الاشكال وما
يجري مجراه واعلم ان الكلام عايد في اصل صدور الحركة من العلل الثابتة التي نسبتها
او بشركتها يصح صدور الحوادث المتجدده عن تلك العلل فان صدور الحركة عنها
يستلزم صدور المتغير عن الثابت والجواب بانها امر مستمر الذات متجدده النسب
فلحسب استمرار ذاتها صح صدورها عن الثابت ومن جهة تجدد نسبها صح صدور
الحوادث عنها او باشتراطها او باشتراكها غير مجد اذ الكلام عايد الى لزوم جهة تجددها
من جهة ثباتها واعلم ان اجود ما قيل في هذا الباب واقربه الى الصواب هو ما قال بعضهم
ان الحوادث باسرها مستنده الى حركة دايمة دورية ولا يفتقر هذه الحركة الى علة
حادثة فهي من جهة ثباتها وعدم انقطاعها تستند الى علة ثابتة ومن حيث حدوثها
كانت تستند اليها الحوادث فان سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث
عن حدوث علة مع انا حكمنا كليا ان كل حادث فله علة حادثة قلنا المراد بالحادث
الذي هو موضوع هذه القضية الكلية هو الشيء الذي عرض لماهية الحدوث من حيث

معروضة له والحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى ان مهيتها الحدوث
والتجدد فاذا كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتيا الشيء لم يكن مفتقرا الى ان
يكون علة حادثة ونحن اذا رجعنا عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث
العلة الا للمعلول الذي تجدد واما المعلول الذي هو نفس مهية التجدد و
التغير فلا نجدها تحكم بذلك الا اذا عرض له تجدد وتغير زايدان كالحركة
الحادثة بعد ان لم تكن بخلاف المتصلة الدورية الدايمة وحدوث العلة التي
تفتقر اليه المعلول الحادث لا يلزم حدوثا زايدا والا لم يصح استناد الحوادث
الى الحركة الدايمة فالحاصل ان كل واحد من التغيرات ينتهي الى شيء مهيته هي نفس
التغير والانقضاء فلدوام الحدوث وام الحدوث والتجدد لم يكن علتها حادثة
ولكونها نفس التغير والحدوث صح ان يكون علة للمتغيرات والمهية التي والحدوث
هي الحركة ولهذا عرفها قوم بانها هيئة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى وهذا اجود
ما قيل في هذا المقام وبه يندفع كثير من الاشكالات اقول ولكنه غير واف
بتحقيق الارتباط بين الحادث والقديم لما فيه من الخلل بعده من وجوه الاول
ان الحركة امر نسبي ليس لها بالذات حدوث ولا قدم الا بتبعية ما اضيفت
هي اليه اذ معناها كما عرفها المحققون به هو خروج الشيء من القوة الى الفعل
يسيرا يسيرا او شيئا فشيئا او لا دفعة فبالحقيقة الحادث التدريجي والخارج
من القوة الى الفعل هو وجود قسم من المقولة التي فيها واما الا نفس الحركة فهي امر
عقلي نسبي هو تجدد المتجدد وحدوث الحادث بما هو حادث تدريجي الثاني
ان الحركة لكونها امرا بالقوة لا يمكن تقدمها بالذات على وجود حادث سواء
كانت علة لان الحادث موجود بالفعل والكلام في الكلام العلة الموجبة لدى
العلة الموجبة للشيء يجب ان يكون موجودة معه بالزمان متقدمة عليه بالطبع
ولا محالة وجودها اقوى من وجود معلولها الثالث ان كلام هذا القايل يدل

على كون الحركة الدورية دايمة الذات وباعتبار وبذلك الاعتبار ويستند الى العلة القديمة
وليس بصحيح اذ الامر التجددي البحت ليس له بقاء وجودي اصلا فضلا عن كونه قديما
واما المهية الكلية له فهي غير مجعولة ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها الرابع انا
قد برهنا في كتبنا على ان جوهر الفلك بصورتها الطبيعية الوضعية غير باق بتشخصه
وكذا غيره من الاجسام وعلة الحركة الفلك الذاتية اعني النفسية وكذا موضوعها
غير باق ولا قديم فقوله عليها قديمة غير صحيح وكذا قوله انها غير مفتقرة الى علة حادثة
ليس بمستقيم فالحق الحقيق بالاذعان التصديق في هذا المطلوب الذي حارت فيه
عقول الدهماء وحسب في بيانه السن الفصحاء الهمني الله به واوتينا من الحكمة بفضل
ربي هو ان الامر المتجدد الذات والهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية التي لها
حقيقة عقلية عند الله وصورة مفارقة في العالم الربوبي ولها هوية اتصالية
تدريجية في الهيولى التي محض القوة والاستعداد ولنا على تجدد الطبيعة المادية
السارية باشخاصها في جميع الاجرام والمواد براهين كثيرة وهذه الطبيعة وان
لم يكن مهيتها مهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث فقد يكون
للوجود نعت وصفة لا يكون للمهية كما في الاشد والاضعف فان الذي يقبلها
لا يقبلهما بحسب المهية بل بحسب الوجود فكذلك بعض الموجودات تدريجية
الهوية بذواتها لا بصفات عارضة لهوياتها وان كانت زايدة لمهياتها في العقل
بحسب التحليل فمثل هذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون
لا يكون الا مندرج الحصول لسنا نقول ان مهيته تقتضي التجدد والانقضاء مع
قطع النظر عن وجودها حتى يرد الاشكال بانا قد نتصور طبيعة من هذه الطبايع
مهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد والحدوث فكيف يكون من الصفات الذاتية
لها بل ذلك الاشكال مبني على الاشتباه بين مهية الشيء ونحو وجوده وقد ذكرنا
مرارا ان حقيقة الوجود لا يحصل في الذهن لانه متشخص بذاته فكل ما يحصل

فى الذهنى يقبل العموم والاشتراك فلو حصل الوجود فيه لكان الجزئي كليًا
والخارج ذهنا وهو ممتنع وسنعود الى ايضاح هذا المسئله واشباع القول فيها
عند عود الشيخ الى ايضاح ما ذكره هيهنا فيما سياتى انشى واشبع ما ذكر
قال فقد بان وصح ان العلل الذاتيه للشى التى بها وجوده يعنى قد صح وتبين
ان العلل على صنفين احديهما الذاتيه التامة والاخرى غير الذاتيه التامة سواء
عرضيه اوذاتيه غير تامة ولا قريبه فالضرب الاول منها حيث يجب بها المعلول
تتقدم عليه بالزمان فاستحال كونها متسلسله نهاية لنهوض البراهين على بطلانه
واما الثانى فحيث يجوز تقدمها على المع وبقائه بدونها لا يمتنع ذهاب سلسلها
الى لا نهاية بل يجب ذهابها كذلك لان كل حادث يحتاج الى مادة واستعداد
سابق وكذا الكلام فى حدوث استعداده واستعداد استعداده الى غير نهاية
قال واذا قد تقرر هذا فاذا كان شى من الاشيا الذاتيه سببا لوجود شى اخر
دايما الى اخره لما ثبت وتقرر ان الممكن لامكانه مفتقر الى العلة وان اثر
هو الوجود نفسه لا الحدوث الزمانى وان العلة المقتضيه له بالذات هى
السبب الذى يكون معه ما دام وجوده فنقول ان الذى هو بالذات سبب
بشى سواء كان دايم الوجود او غير دام الوجود فهو سبب له دايما ما دامت ذاته
موجودة فان كان شى من الاشياء الذى هو سبب لذاته لوجود شى امر دايم
الوجود غير منقطع ازلا وابدا كان معلوله ايضا دايما غير منقطع ومثل هذا
السبب من العلل الذاتيه الى مفهوم العليه وليسما لانهما ازال عن مهية الشى
مطلق العدم وافاده الوجود الدايم فهو المبدا الحكماء وافادته الموجود
يسمى عندهم ابداعا كما ان افادة الوجود بعد الوجود العدم يسمى تكوينا
فالابداع هو تاسيس الشى بعد ليس مطلق اى ايجاده بعد عدم مطلق اى ايجاده
علم بوجه من الوجوه بعديه ذاتيه لا بعد عدم صريح خارجى بعديه زمانية

فالمبدعات ليست لها بحسب امكانها الذاتى اعدام خارجيه بخلاف المكونات
حيث لها اعدام خارجيه قبل كونها وربما كانت بعد كونها ايضا فالمبدع لم يكن
لها عدم فى نفس الامر بل بحيثيه من الحيثيات ومرتبه من المراتب وله فى الواقع هو الموجود
لا غير لانه مع اوسع من تلك المرتبه فتامل فيه فان هيهنا شبهه مشهورة يندفع
به وهى ان امكان العدم المعلول الاول مع امتناعه على الواجب ينافى التلازم
بينهما اذا امكان اللازم يقتضى امكان الملزوم فيلزم امكان الواجب وهو محال
ولا يجدي ما ذكره بعض المتاخرين بان الذى يلزم حينئذ امكانه بالقياس
الى الغير وذلك لا ينافى الوجوب الذاتى انما المنافى له الامكان الذاتى لان الامكان
الذى هو بالقياس الى الغير انما يتحقق بين اشيا لا يكون بينها علاقه العليه و
الواجب والمعلول الاول بينهما علاقه الذاتيه وكذا بين نقيضيهما فالحق ان
يق ان المعلول وجود او مهيه فالذى منه متصف بالامكان هو مهيته وهى مما
لا علاقه لها الذاتها مع الواجب ولا لزم والذى منه متصف باللزوم هو الوجود
وهو واجب بوجوب سببه الذاتى والامكان له من هذه الجهه بل من جهه مهيته
فبالحقيقه الممكن غير لازم واللازم غير ممكن قال فان المعلول فى نفسه ان يكون
ليس ويكون الذى يكون للشى فى نفسه اقدم عند الذهن اه لما ذكر ان
الابداع هو تاسيس الشى بعد ليس مطلق اراد ان يبين كيفيه هذه البعديه التى
يقال لها الحدوث الذاتى بان المعلول له فى حد نفسه اى مهيته ان ليس له وجود
وله عن علته الموجبه ان يكون له وجود والذى للشى فى نفسه اقدم من الذى له
عن غيره عند الذهن تقدما بالذات لا بالزمان فكل ممكن ايس بعد ليس اى موجود
بعد عدم بعديه بالذات وهذا الحكم شامل لجميع الممكنات الموجوده فان كانت
مما يكفى امكانها الذاتى لصدورها عن العلة فليس لها الى الحدوث الذاتى اى التاخر
عن العدم الذاتى فقط ان لم يكن فلها مع الحدوث الذاتى حدوث بمعنى اخر وهو

سبق العدم عليها بالزمان واعلم ان ههنا اشكالا من وجهين احدهما ان المهية
تابعة للوجود كما حقق مرارا فالفاعل لو لم يعد شيئا لم يكن مهية اصلا والصادر
من الفاظ ليس الا الوجود فالمهية تتبع كما استقر عليه راى المشائين سيما الشيخ
واتباعه فاذا كان الامر كذلك فما معنى لتقدم حال المهية على حال الوجود والجواب
ان مهية الشيء وان كانت تابعة لوجوده في الواقع على المعنى المحقق عندهم لكن
للعقل ان يلاحظها في نفسها وتعتبر لها احوالا فاذا لاحظت المهية في نفسها يحكم
عليها بتقدمها الذاتها على كل ما هو خارج عنها فاول حالاتها الامكان وبعده
الحاجة الى العلة في الوجود او العدم وبعدها مرتبة وجوبها بايجاب العلة اياها
ثم وجودها فلها مراتب سابقة على الوجود وجميع هذه الحالات انما يكون اذا
كان المنظور اليه هي المهية لا نفس الوجود فالوجود هو الاصل في الواقع وله التقدم
فيه على المهية والمهية هي الاصل في اعتبار الذهن ولها التقدم فيه على الوجود وثانيهما
ان مهية المعلول ليس لها في نفسها ان يكون معدومة والا لكانت ممتنعة لا ممكنة
كما ليس لها في نفسها ان يكون موجودة والا لكانت واجبة لا ممكنة ضرورة احتياج
الممكن في كل الطرفين الوجود والعدم الى العلة وذكر بعض المتاخرين له وجها
اخر وهو ان وجود المعلول لما كان متاخرا عن وجود العلة فلا يكون له في مرتبة
وجود العلة الا العدم والا لم يكن وجوده متاخرا عنها ثم قال انه يرد عليه مثل
ما مر فان تخلف وجود المعلول عن وجود العلة انما تقتضي ان لا يكون له في مرتبة
وجود العلة الوجود لا ان يكون له في تلك المرتبة العدم فان قلت اذا لم يكن له
في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم والا لزم الواسط وايضا لا معنى للعدم
الا سلب الوجود فاذا ثبت ان ليس له الوجود في تلك المرتبة ثبت انه معدوم فيها
قلت يقتضى وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لا سلب
وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة لما مر اعني النفي المقيد فلا يلزم

من انتفاء

من انتفاء الاول تحقق الثاني لجواز ان لا يكون اتصافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم
في تلك المرتبة كما في الامور التي ليست بينهما علاقة العلية والمعلولية فان ليس وجود
بعضها ولا عدمه متاخرا عن وجود الاخر ولا متقدما عليه ولا يقال كما ان المتاخر
بالزمان متصف بالعدم في ان وجود المتقدم فليكن المتاخر بالرتبة متصفا
بالعدم في مرتبة وجود المتقدم لانا نقول سلب الوجود في زمان يستلزم الاتصاف
بالعدم في ذلك الزمان والا لزم خلوه في ذلك الزمان عن طرفي النقيض وهو محال
اما سلب الوجود عنه في مرتبة معينة فلا يستلزم اتصافه بالعدم في تلك المرتبة
على ان يكون المرتبة ظرفا للاتصاف فان خلو المرتبة عن النقيضين بمعنى انه ليس شيء
منهما في تلك المرتبة غير محال كما مر وقد تلخص من هذا ان الممكن ليس له في المرتبة السابقة
الى الامكان الوجود والعدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الامكان فان اكتفى
بالحدوث الذاتي هذا المعنى والا فلا انتهى ما ذكره اقول اما وجه ما ذكره الشيخ
من ليسية الممكن بحسب فهو ان مهية الممكن وان لم تخل عن احد الطرفين الوجود والعدم
لكنها بحسب ذاتها واعتبار نفسها بحيث تجرد عن الوجودات كلها مهية فلها السلب
التحصيلي عن كل ما سلبت ولو بطرا النقيض على الوجه الذي ذكره الشيخ سابقا وهذا
السلب لها عن كل شيء هو غير نفسها وان كان من حيث ثبوته لها نحو من انحاء الوجود متقدما
على ساير الاتصافات الوجودية والعدمية لكنه غير ملحوظ من حيث الثبوت من حيث
المفهوم والمعنى فلا يستدعي ثبوت الموضوع قبله لان هذا الثبوت بعينه من افراد السلب
لانه عين سلب الاشياء عنها في تلك المرتبة فلتقدمه على ساير الاشياء صح عروض الوجود
وغيره لها ولكونه ايضا نحوا من الوجود وان كان وجود السلب صح بالوجود على ساير
الصفات الذي هو شرط الاتصاف بها كما علمت من قاعدة الفرعية المشهورة فاذن ثبت
قول الشيخ ان المعلول له في نفسه ان ليس اي له ليسية الوجود وغيره من الصفات
من حيث اعتبار ذاته بذاته في ملاحظة العقل مجردا عن غيره في هذه الملاحظة بخلاف المشع

فان مهيته تقتضي العدم في الواقع من كل وجه لان جهة اعتبار ذاته من حيث ذاته
فقط حتى يكون مع اتصافه بالوجود في الواقع مجردا عنه باعتبار ذاته فكل ممكن مجرد
من حيث ذاته عن هذا الوجود الذي تلبست به في الواقع فاعلم هذا فاما الوجه
الذي ذكره هذا الفاضل من كون المعلول معدوما في مرتبة العلة فغير صحيح اذ العلة
الموجبة للشيء هي مبتدع وجوده ومعطي كماله فكيف يكون له عادما له نعم وجود
المعلول لما كان متضمنا لاصل الوجود مع قصور عن الكمال ونقص عن التمام فالذي
يسلب عن العلة هو النقص الذي هو امر عدمي فعدم هذا العدم يستلزم الوجود
الاكيد الشديد فعلى هذا الوجه صح التاخر واندفع الايراد الذي ذكره لان سلب
السلوب والاعدام صادق على الوجود المتاكد الوجود ومع ذلك لم يلزم تقدم
سلب المعلول على وجوده من هذا الوجه اذ لا يصح ان يقال ان للمعلول عدما مطلقا
في مرتبة وجود علته وصح ان يقال له عدم مطلق في مرتبة مهيته على ما مر في وجه الاول
واما الذي افاده من جواز ارتفاع المتناقضين بالسلب والايجاب فليس الامر كما
ذكره نعم يمكن سلب كلا المتقابلين بهما كالكاتب واللا كاتب عن ذات الموضوع
اذ ليس نقيض قولنا الانسان كاتب قولنا الانسان كاتب قولنا الانسان ليس
بكاتب بل نقيضه هو قولنا ليس الانسان بكاتب فكذا هيهنا اذا كذب كون
الانسان في مرتبة ذاته موجودا صدق سلب كونه في تلك المرتبة موجودا فلم يلزم
ارتفاع النقيضين اصلا لا في الواقع ولا في مرتبة من مراتبه فقوله نقيض وجوده
فيها الى اخره وكان مسلما لكن لا يلزم منه ارتفاع النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما كما زعم
فانه اذا كانت المرتبة مسلوبا عنها الوجود فصدق القول بسلبه عنها على وجه
التحصيل لا العدول فكان احد النقيضين حقا والاخر كاذبا ولهذا قال الشيخ
فاذا سئل عنها نظر في النقيضين لم يكن الجواب الا السلب عن كل شيء فاذا كان
نقيض وجود الشيء في تلك المرتبة سلب وجوده الذي في تلك المرتبة كان ذلك

الوجه

الوجود باعن تلك المرتبة فاذا سلب الوجود عنها صدق النقيض عليها وليس نقيض
قولنا المهية في تلك المرتبة موجودة قولنا المهية ليست فيها موجودة بل قولنا
ليست المهية فيها بموجوده فهذا السلب صادق في تلك الرتبة وهي مصداق هذا
هذا السلب التحصيلي لساير الاشياء التي ليست ذاتها ولا ذاتيها فلم يلزم ارتفاع
النقيضين ولا خلو المرتبة عنهما نعم يخلو المرتبة عن ثبوت الوجود وثبوت عدمه والعدم
نقيض الوجود بالحمل المواطي كما في المفردات وليس نقيضه بالحمل الاشتقاقي
كما في القضايا فلم يلزم وقع المتناقضين في شيء من الوجهين اصلا اذ لم يلزم كون
شيء لا وجودا ولا عدما ولم يلزم ايضا كون شيء في اي مرتبة كان مما لم يصدق عليه
انه موجود ولا ايضا ليس انه موجود فان القضية السالبة التي هي مفاد قولنا
ليس الانسان في مرتبة ذاته بموجود صادقة السر ونقيضها التي هي مفاد قولنا هو
موجود فيها كاذبة البتة فلم يلزم ارتفاع النقيضين لا في المفردات ولا في القضايا
وهيهنا نكتة يجب التنبيه عليها وهي انه قد تقرر ان تحقيق الطبيعة انما هو تحقق
فرد ما وسلبها بسلب جميع الافراد فوجود الشيء في مرتبة من الواقع يوجب وجوده
في الواقع ولكن سلبه عنها لا يوجب مطلقا فسلب الوجود عن الانسانية مثلا
في تلك المرتبة السابقة لا ينافي تحققه في نفس الامر مطلقا لان نفس الامر و
اعم اوسع من تلك المرتبة فثبت ان للمعلول في مرتبة نفسه ان ليس اي صدق
عليها في تلك المرتبة انه ليس فانظر كيف حقق الشيخ ما ادعيناه ورد هو المقام بان
غير عن صدق السلب المذكور الواقع في المرتبة بلفظ القضية لا بلفظ المفرد
فلم يقل للمع في نفسه الوجود او الكون وله عن علته العدم او للا كون بل قال
له في نفسه ان يكون ليس وله وله عن علته ان يكون اي صدق عليه ليس بموجود في
تلك المرتبة عليه ليس بموجود في تلك المرتبة عليه انه موجود في الواقع من العلة و
كلا القولين صدقا لاختلاف الحيثية قال فان اطلق اسم الحدوث على كل ماله

ايس بعد ليس وان لم يكن بعدية بالزمان كان كل معلول محدثا الى قوله ومن الناس
معناه واضح مكشوف غني عن الشرح قال ــــــ ومن الناس من لا يجعل كل ما
اه يعني ان الناس سواء ذهبوا الى ان كل ما له ايس بعد ليس مطلق فهو يسمى بالحادث
اوحصروا اسم الحادث بما له وجود بعد عدم خارجي غير مجامع للوجود في ان افترقوا
فرقتين ففرقة لم يجعل احد قسمي الحادث بالمعنى الاعم وهو الذي لم يسبقه عدم
خارجي حريا باسم المبدع بل خصه بما لا واسط بينه وبين العلة الاولى وعما
منه ان كل ما يوجد عن العلة الاولى بتوسط علة بتوسطه فاعلية وان لم
يكن صدوره هنا عن مادة ولا للعدم السابق سلطنة عليه فليس تايسة عن ليس
مطلق بلا ليس لصدوره عن العلة الاولى بتوسط وجود اخر الجي اليه وان لم يكن
مادة ولعل هولاء القوم زعموا ان توسيط الفاعل المتوسط للمعلول مما يخرجه
عن كونه بعد عدم مطلق وليس الامر بل كلما بعد المعلول عن العلة الاولى تضاعفت
فيه جهات العدم والامكان والحاجة وهكذا ينتهي الى يحتاج في وجوده الى
مادة حاصلة لامكانه وعدمه السابق عليه نعم لو اختص الاسم الابداع بما ليس
لوجوده الا علة واحدة واجبة ولا سلب له الا سلب الوجوب لكان له وجه
في التسمية اذ لا وجه لما ذكره هولاء ومما يؤيد ذلك قول الشيخ في الاشارات
الاول يبدع جوهرا هو بالحقيقة مبدع محض الابداع الحقيقي باول الجواهر العقلية
ولا شك ان ابداعه افضل ضروب الابداع لعدم توقفه الا على ذات المبدع الحقيقي
لا غير وقوعا اخرى عم اسم الابداع بغير المبدع الاول ايضا ولكن خصصه بكل
ما له وجود صوري كيف كان اول المبدعات او الثواني والمراد من الوجود الصوري
هو الوجود الذي هو بذاته معقول ذاته لا بصورة اخرى ماخوذه منه وهذا
شان الجواهر المفارقة عن المواد واما غيرها وان كان غير متوقف على سبق مادة
واستعداد كالفلكيات فتختص نسبته الى الفاعل باسم التكون واعلم هذا مطابق

لماذهبنا اليه وفقا لراي الحكماء الاقدمين من المباديات باسرها كائنة فاسدة لان
الطبايع الجسمانية تدريجية الوجود لكن الكون والفساد في الفلكيات على نحو واحد
مستمر غير منقطع اذ كونها في كل جزء من الزمان عين فسادها فيه من جهة وفسادها
في الجزء منه عين كونها فيه من جهة وبالجملة ليس للزمان جزء الا ولها فيه وجود بوجه
وعدم بوجه بخلاف العنصريات فان وجودها قد يختص بزمان وعدمها بزمان
اخر على ضرب اخر غير ما في غيرها الا انها قلها قال ــــــ ونحن لا نناقش في هذه الاسماء
بعد ان يجعل المعاني متميزة فيحد بعضها اه لمعناه واضح والشيخ جعل الاتحاد على قسمين
الابداع والتكوين وصير الافلاك وما فيها داخلة تحت الابداع وحصر التكوين بالعنصريات
ومنهم من ثلث التقسيم فالابداع للمفارقات والاختراع للفلكيات للعنصريات ولا
شك ان افضل ما يسمى مبدعا هو المعلول الاول قال ويرجع الى ما كنا فيه فنقول ما
الفاعل الذي يعرض له ان يكون فاعلا فلا بد من مادة بفعل اه كل فاعل يعرض له الفاعلية
سواء كان العروض بتغير في ذاته او بتغير في قابل فعله فلا بد له في الفاعلية من مادة لان
ذلك الفعل حادث وكل حادث مفتقر الى مادة سابقة واستعداد سابق كما علمت وذلك
الفاعل ربما كان فعله دفعيا كالاتصالات والمماسات والاكوان الدفعية كالاشكال
وغيرها وربما كان تدريجيا فيكون فاعلا للحركة وقد مر ان الفاعل عند الطبيعيين
هو مبداء الحركة لكن المراد منها مطلق التغير سواء كان دفعيا او تدريجيا فيكون حركة
وعنوا بها ما يعم الحركات الاربع الواقعة في مقوله الكم والكيف والاين ومتى وجعلوا
لكون والفساد اي حد الصورة الجوهرية وزوالها حركة ايضا اما على سبيل المساهلة
والتجوز بهم بيتم وقوع الحركة في الصور المادية فان جماعة منهم جعل الطبيعة نفس
الحركة ولعل مرادهم وقوع التدرج فيها قال ــــــ وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا
وقد يكون الفاعل بذاته فاعلا وقد يكون بقوة والذي بذاته فمثل الحرارة اه قد علمت
ان الفاعل قد يكون بالذات وقد يكون بالعرض فاعلم ههنا ان الفاعل بالحد بذاته فاعلا

اي بلا توسط فاعل مباشر للفعل وقد لا يكون بذاته فمثال الاول وهو الفاعل القريب
كالحرارة للتسخين وغيره فانها لو فرضت موجودة مجردة عن الفاعل مثلها لفعلت
اثارها وكالقوة المحركة للاوتار والاوتار للاعضاء ومثال الفاعل لا بذاته وهو الفاعل
البعيد سواء كان بمرتبة كالصور النارية لاثارها فانها يفعل بواسطة الحرارة
او بمراتب كالنفس للحركة الاختيارية فانها علة بعيدة لها بوسايط من القوى فان
المحرك القريب للاعضاء هي الاوتار ومحرك الاوتار هو القوة الفاعلة المباشرة
لتحريكها وقبلها القوة الشوقية ويقال لها الباعثة وقبلها التصور للغاية
والتصديق بها وقبله النفس الحيوانية بقوتها الوهمية والخيالية وان كانت الحركة
حيوانية او النفس العاقلة بتوسط العقل العملي رئيس ساير القوى المدركة والمحركة
في الانسانية ان كانت الحركة فكرية والشيخ قد عدد في الطبيعيات اصناف القوى
وترتيبها سيما ما ذكره في كتاب النفس فصل في مناسبة ما بين العلل الفاعلية
ومعلولاتها فنقول ليس الفاعل كل ما افاده يريد بيان كيفية المناسبة بين الفاعل
ومفعولاتها فبين ان تلك المناسبة لا يجب ان يكون بالمماثلة بل قد يكون وقد لا يكون
اذ ليس كل ما افاد وجودا افاده مثل نفسه اي في المهية بل ربما افاد وجود مهية وربما
لم يفيد كذلك بل افاد وجود الاشد وجوده في المهية مثال هذا كالنار تسود اي
يفعل السواد ليس السواد مثل النار ومثال الاول كالحرارة تفعل السخونة
نحو من الحرارة ثم الفاعل الذي يفعل وجودا اخر وجود نفسه ربما كان وجود اقوى
واولى في الطبيعة المشتركة بينه وبين مفعوله من وجود ذلك المفعول وربما
لم يكن والمشهور عند الجمهور هو القسم الاول فقط وليس ما ظنه الجمهور
ببديهي ولا يصحيح عند الشيخ وتابعيه من كل وجه الا اذا كان المفاد نفس الوجود
والحقيقة للشيء المعلول بان يكون فاعلية الفاعل في نفس وجود الطبيعة التي للمعلول
بما هو وجوده النفس الحقيقة بما هي حقيقة لا يكون الوجود وجودا خاصا والحقيقة حقيقة

شخصيه فح يكون المعطي اولى واقوى بما يعطيه ويفيده من المعطى له المستفيد اللهم الا ان يكون
الفاعل اجل من ان يوصف بما يفيده فمثال ذلك المعطي العلم والقدرة وكل ما هو
كمال للوجود بما هو موجود فانه لا محالة اولى بالعلية المفيده من المع واما مثال الثاني
معطي حقيقة النار وهو الفعل الفعال والمراد من الوجود والحقيقة هيهنا شيء
واحد والحاصل ان الفاعل المفيد لنفس الوجود اولى بطبيعة الوجود من وجود ما
يصدر منه واما اذا لم يكن الفاعل مفيد النفس الحقيقة بل الوجود شيء خاص من
طبيعة كحرارة خاصة ونار مخصوصة او غيرهما فليس الحكم هناك على هذا
السبيل وهيهنا نكتة يجب التنبيه عليها الاول وهي ان الفاعل ان فاعليا حقيقيا
كما عند الالهيين باسماه الطبيعيون والمتكلمون كبادي الحركات والمعدات
ففاعلية لا محالة في نفس طبيعة الوجود فيكون في العلة اولى واقوى ويكون
المعلول بالذات في سنخ الطبيعة العلة الفاعلية الا من ضرورة كون العلة مفيدة
والمعلول مفادا ان لا يكون المعلول مثلها في شدة الوجود كماله بل يكون اضعف منه
فانقص فان كان اختلاف الوجود في الشدة والضعف مطلقا اختلافا مستلزما
لاختلاف المهيات فيلزم بين كل علة فاعلة للوجود ومعلول اختلاف في المهية
والا فامكن ان يكون بين الفاعل وما يليه من المعلول القريب مماثلة ما وفي النوع
اما اذا كان الفاعل غير ما ذكرناه كما في عرف الطبيعيين وغيرهم فالاقسام المذكورة
لها متصورة كما سيفصله المتن قال ولنعد من راس فنقول ان العلل لا يخ اما
ان يكون عللا لمعلولات الى اخرالاسباب الفاعلية منقسمة بحسب الظاهر الى ما يكون
عللا لمعلولات مشاركة لها في نحو وجودها كالحرارة يكون علة للحرارة النار يكون
علة للنار والى ما يكون عللا لمعلولات غير مشاركة لها في نحو الوجود كالحرارة اذا
كانت علة للسخونة وكالحرارة اذا كانت للحركة في الكم كالتخلخل وللحركة في الاين
كالصعود وكالبرودة اذا كانت علة للحركتين كالتكاثف والهبوط وكغير هذه

ان وجوده

من امثلة كثيرة مشابهة لما ذكر قال ولنتكلم على العلل والمعلولات التي باب
الوجه الاول ولنورد اه يريد بيان الاقسام التي تظن للعلل والمعلولات التي من
نوع واحد وح لا تخلو الطبيعة المشتركة بينهما اما ان تقبل الاشد والاضعف
او لا تقبل فان لم يقبل كالصورة الجوهرية فلا يجوز ان يظن انها في العلة اقوى وفي
انقص وان قبل كالحرارة والبرودة ونحوهما فقد يظن فيه انه قد يكون المع من هذا
القبيل انقص وجودا من العلة في ذلك المعنى المشترك بينهما مثل الماء اذا اسخن بالنار
فان حرارته لا يبلغ حد حرارة النار وربما كان المعلول في ظاهر النظر مثل العلة في ذلك
المعنى سوا قبل الاشد والاضعف ولا يقبلها اما في ما يقبلهما كالاشياء اذا اسخنت
بالماء الحار فانها قد يقبل مثل حرارته واما في غيره فكالنار اذا حصلت من نار اخرى
فيعتقد في الظاهر ان النار يحيل غيرها كالحطب مثل نفسها نارا فيكون المعلول
مساويا للعلة في صورة النارية في ظاهر الامر لان تلك الصورة لكونها جوهرا لا
يقبل الازيد والاقل اي الاشد والاضعف وهو ايض مساو للعلة في العرض اللازم
النارية من السخونة المحسوسة اذ المفروض صدور الفعل عن الصورة المساوية لصورته
ايض والعلة والمعلول متساوية في التهيئو والاستحقاق لانها في الجميع مادة النارية
ليست في احدهما مادة نوع وفي الاخر مادة نوع اخر كالماء اذا اسخن بالنار فان
اختلاف المادتين في التهيو مما يمنع كون المعلول مساويا للعلة واما احتمال
كون المعلول ازيد واشد من العلة في المعنى المشترك الذي حصل منها في المعلول
فقد زعموا انها لا يمكن في الاشياء التي ظنوها عللا ومعلولات مستدلين بان
تلك الزيادة لا تخلوها لها من اربعة احتمالات كلها فاسدة اما ان يحصل بذاتها
فاسدة لا عن سبب وهو باطل او عن العلة ومحال ان يحصل منها ما ليس عندها
او عن المادة في نفسها والمادة شانها القبول لا الافادة والايجاد او لاجل
استعداد اوجب تلك الزيادة فنفس الاستعداد لا يكون سببا للايجاد وان

يجعل

يجعل الموجب مجموع العلة والاثر الحاصل منها في المادة فيلزم خلاف ما هو المفروض
فهذه ظنون اعتقدوها في ظاهر النظر لما راوا اسناد الافاعيل الى هذه الاسباب
قال وان اسلمنا هذه الظنون الى ان يستبرا حالها ساغ لنا ان يقول انه اذا كان المعنى
اه معناه واضح فيما جزم به الشيخ من كون الوجود للعلة اولى واقدم بالذات في
مثل هذه العلل والمعلولات المتفقة في النوع يظن بها انها علل ومعلولات محل
نظر فان الاب علة للابن والنار علة للنار لا يوجب كون الوجود اولى بالنار من نار
اخرى كما ستحققه فيما بعد نعم لو فرض كون هذه العلل عللا حقيقية ذاتية
لكانت اولى بالوجود من معلولاتها لكن بناء الحكم على امر مفروض غير مطابق
المواقع مما لا فايدة فيه قال ولكن ههنا تفصيل اخر ونوع من التحقيق
يجب اه هذا تقسيم اخر للعلل والمعلولات التي هي علل ومعلولات التي هي علل
ومعلولات بحسب الظن ليظهر بنوع من التحقيق ان اي الاقسام يصح ان يكون
المعلول مساويا للعلة في الوجود وانها لا يصح وخلاصة الكلام في ذلك ان الحال
في بعض العلل والمعلولات ان المعلول فيها يقتضي طباعه ومهية النوعية ان يكون
معلولا في وجوده لوجود طبيعة اخرى وطباع اخر مخالفا بالنوع والمهية وفي بعض
اخر ليس كذلك المعلول لا يقتضي كونها في نوعيته وذاته معلولا لعلة ولا العلة
علة في نوعيتها وذاتها بل المعلول معلول في تخصيصه ووجوده والعلة علة ايض في
تخصيصها ووجودها الشخصي ففي القسم الاول يجب ان يكون نوعا العلة والمعلول
متخالفين فلا مساواة بينهما في الوجود اذ لا اتحاد في المهية النوعية واما القسم
الثاني ففيه تفصيل فمثال الاول كون النفس علة للحركة الاختيارية فان طباع
هذه الحركة وذاتها يقتضي ان يكون حصولها من النفس الحية المختارة ونوع
الحركة يخالف نوع النفس المختارة وجنسها ومثال الثاني كون هذه النار علة لتلك
النار وكون الاب علة للابن وليست في ذاتها نارا اي في نوعيتها ومهيتها علة للنار

اخري ولا الاخري في ذاتها ومهيتها معلوله للاولى والا لكانت العلة لعلة لنفسها
اذ العلة والمعلول متفقان في المهية والطبيعة وكذا حكم الاب في كونه علة للابن و
قوله ولنا خذ هذا على ظاهر ما تقتضيه الكثير من التقسيم اشارة الى ان هذه العلل
ليست عللا فاعلية بالحقيقة بل الفاعل المعطي للصور شي اخر خارج عن نوع هذه
المعلولات وانما وقع التقسيم بان المعلول قد يكون من نوع علته وقد يكون غير نوعها
تقسيم بحسب الظاهر الفكر وظاهر ما يدرك ويوجد من الامثلة ومع ذلك فالاحكام
الواقعة بحسب هذا التفصيل والتقسيم لها نوع من التحقيق قال وهذا
القسم يتوهم على وجهين احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين في استعداد
ما كالنار والنار والاخران اه يعني ان القسم الثاني من العلل والمعلولات وهو الذي
يكون المعلول مساويا للعلة في المهية ويكون معلولا لها في وجود وتشخصه لا في
طباعه ونوعيته يتوهم على قسمين احدهما ان يكون العلة والمعلول مشتركين في
استعداد المادة كالنار الحاصلة من نار اخري كما سبق وثانيهما ان لا يكونا كذلك
فيكون والاستعداد فيهما مختلفا وذلك كضوء الشمس الفاعل لضوء الارض و
القمر اذ الضوءان وان كانا مشتركين في المعنى لكن ليس استعداد المادة في العلة
والمعلول متفقا ولا المادة كان من نوع واحد فان مادة العلة هي جوهر الشمس ومادة
المع هي جوهر الارض مثلا ومعلوم ان ضوء الشمس اشد من ضوء الارض فان كان شرط
تساوي الكيفيتين في المهية النوعية عدم اختلافهما في الكمال والنقص كما هو عند
اتباع المشائين لم يكن الشخصان متماثلين وان لم يكن ذلك شرطا كما هو عند اتباع
الرواقيين فجاز اتفاقهما في النوع واختلافهما بالعوارض والمشخصات كالمادة
ونحوها لكن الظاهر ان النور الفلكي سيما الشمسي الذي يفعل هذه الافعال العجيبة
والاثار العظيمة من احياء الموات ونشو الحيوان والنبات وان كان على سبيل الاعداد
دون الايجاد لا يساوي الشائع على وجه الارض في تمام الحقيقة النوعية قال واما القسم

الاول وهو ان يكون الامران مشتركين في استعداد المادة فهو ايضا على قسمين لان
ذلك الاستعداد اما ان اه المراد من استعداد المادة الماخوذ في القسم الاول
مطلق الاستعداد الاعم من التام والناقص وذي المعاون وذي المعاوق ليتحمل
الانقسام الى هذه الاقسام الخمس فيقال الاستعداد المشترك بين الفاعل والمنفعل
اما ان يكون تاما في المنفعل او ناقصا والمراد من الاول ما لا يكون في طباع المستعد
معاوق جوهري او مضاد عرضي لما هو مستعد له كاستعداد الماء المتسخن
لقبول البرودة اذ ليس في طباع الماء وهو صورته الباقية عند التسخن معاوقة
لقبول البرودة ثبت معاونته له كما في احد الاقسام للاستعداد التام ومثال
الاستعداد الناقص كاستعداد الماء لقبول السخونة من ماء متسخن اخر وهواء
الاستعداد التام على ثلثة اقسام الاقسام الاول ان يكون في القابل في المستعد
قوة معاونة له في قبول ما يستعده ويكون باقية فيه على وجه الاعانة كما في
في المثال المذكورة انفا والثاني ان يكون فيه قوة مضادة لما يقبله لكنها مما
يبطل عند حدوثه الثالث ان خاليا من الامرين لا معين يعاونه ولا ضد يعاوقه
فهذه خمسة اقسام وما في الفاظ الكتاب واضحة واشلة في الاقسام معلومة
الامثال الشعر اذا شاب عن سواد من اقسام التام الاستعداد لان مشاركة الفاعل
والمنفعل في استعداد المادة هناك غير معلومة والاولى وان يورد استعداد
الماء النار بسبب النار بدله في المثال لانه كما ذكره الشيخ من القسم الذي يكون استعداد
المنفعل فيه تاما وكان في المادة ضد لما يقبل ولكن بطل ولم يبق فيكون من القسم
الثاني من الاقسام التام الاستعداد قال ولقائل ان يقول انكم قد تركتم اعتبار
قسم واحد وهو ان لا يكون مشاركة في المادة ايضا الى اخره احتمال هذا القسم
ساقط عن درجة الاعتبار لان مقسم هذه الاقسام هو ما يكون العلة والمعلول
كلاهما من نوع واحد والبرهان قايم على ان الامور المتحدة في المهية النوعية لا في اختلافها

من عوارض مادية اختلافها وتعددها لا يمكن ان يكون بالمهية او بلازم من لوازمها والا فلم يوجد منها واحد واذا لم يمكن واحد لم يكن كثير اذ الواحد مبدأ العدد فلا بد ان يكون التعدد باعراض مفارقة وكل عرض ممكن الافتراض يحتاج الى المادة فالنوع الواحد المتعدد الافراد مفتقر الى مادة حاملة التشخصات افرادها فالنوع المفارق ممتنع ان يوجد الا غير واحد فكون العلة والمعلول من نوع واحد مع كونهما بلا مادة توهم باطل وكذا كون العلة مادية والمعلول مجردا ايضا باطل سواء كان المتنفعان نوعا او مختلفان لان تاثير القوة الجسمانية بمشاركة الوضع فلا تاثير لها فيما لا وضع له بالقياس اليها واما كون العلة مجردة والمعلول ماديا فذلك جائز لبشرط اختلافهما نوعا والكلام في الفرق بين هذين المتغاكسين بالامكان وعدمه يحتاج الى توضيح وتحقيق لا يحتمله هذا المقام قال واذ قد دللنا على هذه الاقسام التي حاصلها خمسة فاذا نورد الحكم في قسم قسم منها اه يريد بيان الحكم في كل واحد من الاقسام الخمسة المندرجة تحت ما يكون الفاعل وفعله من نوع واحد من جهة امكان مساواة بينهما وعدمه فيما يقبل الزيادة والنقصان اما القسم الاول من الترديد الاول لهذا الباب وهو الذي لا اشتراط بينهما وعدمه في استعداد في المادة قريبا كان او بعيدا فالحكم فيه بامكان المساواة وامكان اللامساواة بل امكان الزيادة في جانب الفعل على ما في الفاعل من الكيفية القابلة للشدة والضعف ونحوها وذلك الاجل خصوصية في جوهر احدى المادتين او في كليتهما لا يمنع المساواة او الزيادة واما المثال الذي ذكره الشيخ في امكان المساواة من مشايعة كرة الاثير لفلك القمر ومحذيها لمقعرة فنقيد ان حركة الاثير بالمشايعة ليست فعلا لفاعلها بالذات كالطبع او الارادة او القسر وانما هي حركة بالعرض كما صرح به والحركة التي بالعرض لا ينسب الى فاعل بالحقيقة ولذلك لا يحتمل كونها اسرع او ابطا من التي يتبعها بحسب المجاورة

كحركة جالس

كحركة جالس السفينة بحركة السفينة القايم بها واما الشق الاول من الترديد الثاني من هذا الباب وهو الذي يكون الاستعداد فيه تاما وينذرج فيه الاقسام الثلثة من جملة الخمسة فالحكم ههنا بجواز كون المنفعل مساويا للفاعل كالنار اذا احالت الماء نارا فان مادة الماء كمادة اعني الهيولى الجسمانية في القبول الصور الاسطقية ولها الاستعداد التاتي لاحدها من غير معاوق في جوهرها نعم بعد تصورها باحدى الصور تختلف استعدادها الثانوي لقبول ساير الصور والاعراض وكذلك الحال في تاثير الملح فيما يقع في الملحة وانسلخ عن الصور التي كانت له كصورة العسل وغيرها فحصل المادية الاستعداد التام لقبول الصورة الملحية من غير مانع فقبلت مثل تلك الصورة ومساويا لها في الكيفية القابلة للشدة والنقص اعني الملوحة والحق ان في هذا القسم لا يتصور زيادة للمنفعل على الفاعل واما المثال الذي ذكره المجوزون للزيادة ههنا فليس مما نحن فيه لان تاثير الهواء البارد في تجميد الماء ليس تاثيرا من فاعل في منفعل يساويه في المادة واستعداده فان مادة برودة الهواء هي نفس الماء لان البرودة بالفعل عرض غير لازم لهما والموضوعات مختلفان وستعلم الحال في مثل هذا المثال لكن الشيخ جعل الاختلاف بينهما في قبول البرودة راجعا الى حال الفاعل لا الى حال فجعل الفاعل لبرودة المادة المائية مجموع البرودة الهوائية والطبيعة المائية المبرودة بالقوة وهذا ايضا موجه وهو مما يعنينا في شيء من الابحاث الاتية قال واما القسم من هذا الباب الذي يكون استعداد المنفعل الى اخره هذا هو القسم الاخير من الاقسام الخمسة وهو الشق الثاني من الترديد الثاني اعني المقابل لما يكون الاستعداد في المنفعل تاما الذي انقسم الى ثلثة اقسام واعلم المنفعل فيه يجب ان يكون مشتملا على طبيعة تضادا وتمانع ما يقبله ولا يكون قابلا محضا لا يقبله من غير معاوقة فيه لما يقبله كالمادة الاولى للصورة النارية او كالجسم الشفاف لقبول الالوان

اوكالجسم النفر لقبول الطعام والالكام من جملة اقسام التام الاستعداد فالحكم فيه
انه لا يقبل الذي يساوي لما في الفاعل ولا للذي يزيد على ذلك على طريق الاولى بل لما ينقص
لان بديهة العقل حاكمة بان الحاصل في مادة لا يكون فيها قوة مضادة لا يكون فيها
قوة مضادة له والحاصل في مادة وفيها قوة مضادة له لا يكونان متساويين البتة
بان يبطل حكم الممانع حين وهو موجود الا ان يبطل راسا فيعود الى القسم التام الاستعداد
كالنار اذا انفعل منها ماء واشتد انفعاله منها حتى بطل طبيعة المائية و
صار نارا محضا مثل تلك النار فصار الاستعداد في المنفعل تاما بعد ما كان
ناقصا ولاجل ذلك اي لاجل كون المنفعل اذا كان فيه ما يمانع الفعل لا يساوي
فيما يقبله من الفعل لما في الفاعل لا يمكن ان يكون شيء غير النار مادام كونه غير
النار يقبل من النار سخونة مثل سخونة تلك النار ولا شيء غير الماء يقبل البرودة
منه ويكون برودته اكثر من برودة الماء او مثله لان العنصرين الفاعلين
للتسخين والتبريد خاليان عن مضاد ومعاوق في جوهريهما فلكل منهما
منهما الاستعداد التام لما يقبله من السخونة او البرودة لخلوه عن المعاوق
واقترانه بالمقتضي لكون القوة الفاعلة للتسخين او التبريد موجودة فيهما
داخلة في ذاتيهما غير غريبة وليس كذلك حال ما ينفعل عنهما لاشتماله
على ممانع مضاد لان المفروض كون المتسخن من النار غير النار فله طبيعة
مضادة للنارية وكون المتبرد من الماء جوهرا غير الماء فله صورة مخالفة للمائية
والفاعل الاول لما يقبله امر خارج عن جوهر القابل لما ينفعل وانما يفعل
ذلك الخارج فيه بمماسة وبتوسط ما هو كالالة من كيفية محسوسة كالسخونة
في النار المسخنة والبرودة في الماء المبرد فاستحال ان يساوي المنفعل فيما
يقبله من الكيفية لما في الفاعل منها وههنا ابحاث ينبغي ان ينبه عليها الاول
انا لا نم ان فعل الفاعل الطبيعي فيما هو خارج عنه كالنار في التسخين والماء

في التبريد

في التبريد لما يقبلهما انما هو بالمماسة كما افاده الشيخ ههنا وشرطه في بعض المواضع
كمبحث المزاج وغيره ولم لا يجوز ان يفعل بالمحاذاة فقط او القرب من غير ملاقات كما
نرى من اضاءة الشمس لما يقابله من الارض مع هذا البعد المفرط والجواب باقامة
البرهان على صحة هذه المقدمة انه لا يخلو اما ان يعتبر بين الفاعل الطبيعي ومنفعله
نسبة وضعية سواء كانت تماسا او غيره كالمحاذاة وضرب من القرب والبعد
او لا يعتبر لا سبيل الى الثاني لما تبين في موضعه ان كل تاثير وتاثر من قوة جسمانية
انما يكون بمشاركة نسبة وضعية فبقي الشق الاول فنقول ح اذا لم يكن النسبة
بين المسخن والمتسخن مثلا بالملاقات فلا بد ان يكون بضرب من المحاذاة والبعد
فح ان كان بينهما جسم قابل فلا يخلو اما ان يتسخن المتوسط قبله او لا والثاني باطل
لان وصل الى الابعد لا بعد وصوله الى الاقرب ضرورة لكونه اولى بالقبول لقربه
الى الفاعل والاول يوجب المطلان متوسطا لو لم يكن ملاقيا للمتسخن كان بينهما
متوسطا اخر وتنقل الكلام اليه وهكذا حتى ينتهي الى متوسط يكون ملاقيا دفعا
للتسلسل وعدم تناهي الابعاد واذا حصل المتوسط الملاقي حصل اثر التسخين اولا
الى الجسم الملاقي ثم الى ملاقي الملاقي بتوسط الملاقي فثبت ان كل تاثير طبيعي
لا بالتماس والتلاقي هذا تقرير ما ذكره الشيخ في الطبيعيات واعترض عليه الامام
الرازي بان هذا يناقض ما ذكره في الفصل السابع من المقالة الثالثة من علم النفس
حيث قال في جواب من انكر تادي شبح المبصرات في الهواء من غير ان تتكيف الهواء
بانه ليس بينا بنفسه ولا ظاهر ان كل جسم فاعل يجب ان يكون ملاقيا للمحسوس
فان هذا وان كان موجودا استقراء في اكثر الاجسام فليس واجبا ضرورة بل يجوز
ان يكون انفعال اشياء من غير ملاقاة فيكون اجسام تفعل بالملاقات واجسام
يفعل بالملاقات وليس يمكن ان يعلم احد برهانا على استحالة هذا انما يبقى ضرب
من التعجب فاذا كان هذا غير مستحيل في اول العقل وكانت صحة مذهبنا المبرهن

عليه بوجه وكان لا برهان اليه ينقضه فنقول من شان الجسم المضى بذاته والمستنير الملون ان يفعل في الجسم الذي تقابله اذا كان قابلا للشيخ قبول البصر وبينهما الا لون له تاثيرا هو صورته مثل صورته من غير ان يفعل في المتوسط شيئا اذ هو غير قابل لانه شفاف قال الامام هذا ما ذكره في هذا الموضع وقد ذكر هذا المعنى في الفصل المشتمل على المقدمات التي يحتاج اليها في معرفة اليها له وقوس قزح ولا يخفى ان كل ذلك مبالغة في بيان ان الفعل والانفعال بين الاجسام لا يتوقف على التماس والملاقات مع انه تصدى في فصل حقيقة المزاج لاقامة البرهان على ان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والتماس فانه لتكثر تعجبي من وقوع امثال هذه المناقضات الظاهرة من الشيخ قال ———— ومن الاشكالات ان الشمس تسخن الارض مع انها لا تسخن الاجسام القريبة كالافلاك وكذا تضئ الارض ولا تضئ الاجسام المتوسط بينهما وبين الارض لانها شفافة فاذا كان كذلك فكيف يجوز للرجل الزكي مع هذه الاشكالات ان يجزم بان الفعل والانفعال لا يتمان الا باللقاء والالتماس انها كلامه اقول ان هذا المرء المعروف بالفضل والزكاء سريع المبادرة الى الاعتراض على مثل الشيخ قبل الامعان والتفتيش لعجله طبعه وطيشه اما نسبة التناقض في الكلام فليس كما زعم فان الذي منع وجوب الملاقات فيه وهو مطلق التاثير والتاثر بين الجسمين والذي وجب فيه ذلك هو التاثير والتاثر المخصوصين ولا تناقض بين وجوب حكم على نوع مخصوص من الفعل وعدم وجوبه على نوع اخر وذلك لان نوع الفعل والانفعال مختلف في الموضعين الذي احدهما مثل التسخين و التسخن والتبريد والتبرد ونحوهما والثاني مثل الانارة والاستنارة والاظلال و الاستظلال وشبههما فان الفعل وكذا الانفعال في ما هو من قبيل الاول تدريجي و في ما هو من قبيل الثاني دفعي فالذي وجب الشيخ الملاقات هو الافاعيل والانفعالات التدريجية التي لا ينفك عن الحركة والاستحالة فلا بد فيهما من مباشرة الفاعل للمحرك

سبيل

للقابل المتحرك ومن هذا القبيل فعل العناصر بعضها في بعض والذي لم يوجب فيه الملاقات ما ليس كذلك كالفعل الدفعي والقبول والتحقيق في هذا المقام ان الموجودات بعضها طبيعي مادي وبعضها تعليمي صوري وبعضها الهي عقلي فالعقل الطبيعي لا يصدر الا عن فاعل زماني الوجود يفعل باستحالة في مادة منفعلة مستحيله الوجود واما الفعل الهندسي فلا مدخل فيه للحركة والانفعال بل مجرد الكمية الوضع اللازم لها وان لم ينفك الفاعل والقابل عن زمان وحركة واما الفعل العقلي فلا حاجة فيه الى زمان وحركة ولا وضع ومقدار انما المحتاج اليه فيه نفس الفاعل ومهية القابل لا غير مثال الاول التحريكات والاحالات مثل التسخين والتبريد والترطيب والتسويد والتبييض والتغذية والانماء والتوليد ونحوها و مثال الثاني كالانارة والاضاءة والاراءة وقوع العكوس والاشباح والمحاذات وحدوث التشكيل كالتربيع والتثليث والتعكيب وغيرها ومثال الفعل الالهي كمطلق الايجاد والابداع والافاضة والاعلام والهداية والجود والفضل والرحمة وغيرها اذا تقرر هذا فنقول ان كل فعل طبيعي يصدر عن فاعله القريب سواء فعل في مادة وجوده او في غيرها لا بد ان يكون بالمباشرة والملاقات وذلك لان الفاعل الطبيعي منغمر في مادة كل الانغماس ومستغرق فيها كل الاستغراق ثم ان الوجود لما كان مقوم الايجاد متقوم بالوجود فكل يحتاج في وجود الى شيء يحتاج في الايجاد الى ذلك الشيء على النحو الذي يحتاج اليه فالفاعل اذا كان وجوده مفتقرا الى المادة كل الافتقار حتى يكون في كل جزء منه فكان في ايجاده وفاعليته محتاجا الى تلك المادة كالصورة العنصرية وكالاتها الثانوية من الكيفيات المحسوسة فما لم يكن المادة المنفعلة منها ملاقية لها حتى يصير كان مادة المنفعل شيء واحدة لا يفعل ذلك الفاعل فعله فيها فلو سخنت الحرارة الفاشية في جسمية النار مثلا جسمية اخرى من غير لقاء ومن غير ان تصير كانهما جسمية واحدة يلزم

ان لا يكون تلك الحرارة مفتقرة الى لقاء محلها والفشو والسريان فيه واللازم باطل
فالملزوم مثله لما علمت من ان الايجاد فرع الوجود فكل مفتقر في وجوده الى محل
يسري فيه بتمامه فكذلك يفتقر في فاعليته الى محل يسري فيه فاعليته كسراية
وجوده فيه فثبت ان هذه الافاعيل الطبيعية لا يمكن الا بلقاء الفاعل للمنفعل وهو
المطلوب واما قول المعترض من الشمس يسخن وجه الارض من غير ملاقات وقول آخر انها يجفف
الارض المبتلة كالطين وايضا انها يبيض ثوب القصار وتسود وجهه من غير ملاقات
فنقول اما اولا فان فعل الشمس اولا وبالذات ليس الا واحدا متشابها هو الاضاءة
والانارة وهو امر يحدث دفعة هذه الامر القابلة نفعله بالذات هو من قبيل
الافاعيل التي هي من القسم الثاني واذا فعلت الشمس فعلها قبلته الاجسام القابلة
المنفعلة بواسطة طبايعها التي فيها دفعة ثم اذا قبلت النور دفعة وبقي الضوء
فيها زمانا يعتد به فعلت طبايعها بواسطة اعداد النور تسخينا في تلك الاجسام
المنفعلة وكذا يفعل السخونة في الجسم الكثيف سوادا بعد تحقيقه وتحليل
الاجزاء المائية وبقية الاجزاء الارضية وفي الجسم اللطيف بياضا بعد تصفيته
وبصقيله الكثرة المائية والهوائية فيه واما ثانيا فان مقتضى ما ذكرنا ان الجسم
الحار كالنار لا يوثر بالسخونة في شيء الا بالملاقات لا ان قابل الحرارة لا يقبل
الحرارة الا بملاقاة الفاعل اياه لان ذلك كلام اخر غير لازم من القضية المذكورة
وليس مما يستحيل اذ لا استحالة في ان يتاثر جسم من فاعل غير مباشر الا بتوسط
جسم اخر ملاق له البحث الثاني ان الشيخ ذكر في بعض رسائله ان كل فاعل يفعل
في منفعله فانما يفعل بتوسط مثال واقع منه في المنفعل وكذا كل منفعل ينفعل
اذا انفعل بتوسط مثال من الفاعل فيه ومثل لذلك بامثلة جزئية فقال ان النفس
الناطقة انما يفعل في نفس ناطقة اخرى بان تضع فيها مثالها وهو شكلها
والمسن انما يحدد السكين بان يضع في جوانب حده مثل نفسه فيما ماسه وموازيه

الاجزاء

الاجزاء وملامسيها قال ولقايل ان يقول ان الشمس تسخن وتسود من غير ان يكون
السخونة او السواد مثالا لها لكنا بحيث عن ذلك بان نقول انا لم نقل بان كل اثر حصل
في متاثر ان ذلك الاثر حاصل في الموثر وانه مثاله في المتاثر لكنا نقول ان تاثير الموثر
القريب المباشر يكون بتوسط مثال ما يقع فيه منه وكذلك الحال في الشمس فانها
يفعل في منفعلها القريب بوضع مثالها فيه وهو الضوء ويحدث من حصول
الضوء فيه السخونة فيسخن المنفعل عنها منفعل اخر عنه بان يضع فيه مثاله
وهو السخونة فيسخن بحصول السخونة ويسود وهكذا من جهة البرهان الكلي فليس
هذا موضعه انتهى كلامه والحق ان الفاعل اذا كان فاعلا حقيقيا يفعل بذاته
لا الذي يسميه الطبيعيون من الاسباب المعدة فذلك الفاعل لا بد ان يفعل بان
يضع مثاله في ما ينفعل عنه واما القسم الاخر فليس من شرطه ان يكون فعله مثال
نفسه ثم لا بد ان تعلم ايضا ان تاثير الفاعل الحقيقي لا يكون الا في الوجود بان يكون
اثره الصادر منه وجودا اخر فاذا كان لا بد من تفاوت في الوجودين وهو ان
يكون وجود الفاعل اقوى واكمل ووجود المفعول اضعف وانقص فاذا كان كذلك
وقد علمت ان المهية تابعة للوجود فاختلافه بالذات يوجب اختلاف المهية مما هيته
الفاعل تخالف من هذه الجهة مع اتحادهما في الطبيعة الوجود وتقاربهما في الدرجة
الوجودية فاعلم البحث الثالث ان القوم حكموا بان افعال القوى الجسمانية و
انفعالاتها انما يكون بمشاركة الموضع واحتجوا عليه بان الايجاد متقوم
بالوجود فالافتقار الى المادة في الوجود وهي لا ينفك عن الوضع يستلزم الافتقار
اليها بوضعها وفرعوا على هذه القاعدة بان جسم لا يمكن ان يوجد جسما اخر ولا
الجسماني يمكن ان يوجد ما لا وضع له بالقياس اليه واستشكل بعضهم هذا بان
الامر الروحاني يؤثر في الاجسام فينفعل الاجسام عنه من غير توسط وضع بينهما
وكذا البدن يؤثر في النفس وليست بينهما نسبة وضعية وهذا الاشكال مما اورده

بهمينار في اسولته عن الشيخ عليه واجاب عن الاول بما حاصله ان الاشياء البرئية عن
المادة يؤثر في نفس الاجسام وصورها الابان يجعلها متوسطا في الفعل او يفعل
بوساطتها بخلاف القوة الجسمانية فانها لا يفعل الا بان يكون المادة واسطة مخصصة
لها بفعل مخصوص وعن الثاني بان النفس ليست من الامور التي لا علاقة لها مع المادة
ولم يبرهن ان ما لا وضع له لا يؤثر فيه ما له وضع بل على ان ما لا وضع له ولا علاقة
ايضا له وضع له لا يؤثر فيه ذو وضع والنفس وان لم يكن ذات وضع لكن لها
علاقة مع البدن وهو ذو وضع اقول النفس الناطقة الانسانية عند الشيخ و
اصحابه جوهر مفارق الذات والوجود عن الاجسام ولا تعلق لها اليها الا تعلق
التدبير والتصريف ومثل هذا التعلق لا يكفي في ان يؤثر فيها ذو وضع فان المؤثر
فيه وان لم يكن ذات وضع بالذات فلا اقل ان يكون ذا وضع بالعرض والنفس لا وضع
لها لا بالذات ولا بالعرض اذ الضرورة قاضية بان الذي لا تعلق له لشي تعلقا
انضماميا لم يصر متصفا بصفاته والتحقيق ان جوهر النفس وان كان موجودا بوجود
واحد لكن وحدتها ضرب اخر من الوحدة فهي بذاتها يكون في البدن وبذاتها منفصل
عنه فهي فيه ولا فيه حسب اثنيها في الوجود الجمعي فمن حيث هي في تفعل انفعاله
وتنفعل بانفعاله ومن حيث كونها امرا مفارقا عنه لا يؤثر فيه شي من ذوات الا
وضاع فهكذا يجب ان يتصور الحال في النفس ما دامت نفسا لكن ادراكه صعب على
كثير من اذهان العلماء فضلا عن غيرهم وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء قال
فان قال قايل ان النار قد تذيب الجوهر فيجعلها اسخن منها الا انا ندخل ايدينا
في النار اخراه لما ذكر الشيخ من اقسام المستعدات التامة ما يشتمل على طبيعة
تمانع الذي ينفعل به عن الفاعل وحكم عليه بانه لا يمكن ان يساوي الفاعل ويزيد
عليه فيما حصل فيه من ذلك الفاعل ورد عليه الاشكال بحال الفلزات المذابة
بالنار والمسبوكات بان سخونتها اقوى من سخونة النار حيث يحترق اليد منها بمجرد الملاقات

دون النار فاجاب عنه بان فيها وجوها عديدة من الامور غير الحرارة هي الباعث لان
يظهر من الفلزات الذائبة اثر السخونة اقوى من النار وهي كونها غليظا لزجا يبطؤ بها ملاقات
اليد الكالطة اياها ويكون لصوقها باليد عسر الزوال وكونها متحدة السطح غير مخالطة
باجسام مخالفة لها في التاثير وكون النار غير صرفة بل ممازجة لغيرها من اجرام هوائية
كاسرة اياها من حاق حرها فهيهنا امور ثلثة بعضها اقرب الى الظهور من بعض احدها
ما هو في المسبوك وهو كونه غليظا لزجا يوجب لتثبت باليد وبطؤ الانفصال
منها فلا يفارقها الا في الزمان له قدر بالاضافة الى زمان ملاقات النار وان لم يكن
التفاوت مدركا للحس لكن الدليل يوجبه وقد تقرر ازدياد زمان الفعل من الفاعل
يوجب اشتداد فالفاعل الضعيف القوة ربما يفعل فعلا اقوى لطول المدة من الفاعل
القوي في مدة قصيرة وثانيها ما هو في النار وهو ان هذه النار المحسوسة انما هي مركبة
من اجزاء نارية حقيقية اخرى ارضية متصعدة بتبعيتها يخالطها بنحو الامتزاج
لا بنحو الاتصال بل يتخللها الهواء من خارج على سبيل التجدد بان تتوارد عليها شيئا بعد
شي وكلما ينفصل منها ويتجدد بدله والوارد عليها هواء بارد فيكسر برودته كيفية
الحرارة قبل ان يتسخن بها او يصير نارا ومثلها لان صيرورته نارا جوهريا يستدعي زمانا
اقل من زمان استحالة النار في الكيفية ومع ذلك فان النار سريعة الحركة في
الصعود والانفصال عن اليد فلا يبقى جزء منها مماسا لليد زمانا حتى يؤثر فيها
تاثيرا محسوسا بل يتجدد من العضو اللامس سريعا وقوله فيما لم يجتمع تاثيرات غير
محسوسة كثيرة لا يؤدي الا قدر محسوس وذلك في مدة لها قدر الباء للسببية و
السبب هيهنا عدم سبب التاثير فان عدم العلة لشي علة لعدمه ومعناه ان
التي تلاقي يد اللامس لخفتها وسرعتها في الحركة ينفصل عنها بسرعة ولكن يلاقي
اللمس جزء اخر من النار بدل الجزء المنفصل فلو كان لليد مكث الصالح فيها لامكن
ان يجتمع في اللامس تاثيرات متعددة مجموعها له قدر محسوس في التاثير وان لم

يكن واحد واحد منها محسوسا فما لم يجتمع تلك التاثيرات لم يحصل هذا الاثر المحسوس
واما الفلز المذاب فان اجزاوه مجتمعة متصلة اتصالا وحدانيا لا امتزاجيا
فلها سطح واحد وانها ثقيلة الطبع لا يتحرك بسرعة في الانفصال عن العضو
فكان مابه الملاقات بين اليد والمسبوك سطحا واحدا متصل الاجزاء فيتطاول
المتلاقيان بالكلية وليس كذلك ما يلاقى العضو من النار المحسوسة الغير الحقيقة
فلا يوجد لها سطح واحد ناري لتركب سطحها مع سطح ما يخالطها من الاجزاء
الهوائية الباردة بالقياس اليها فلا يلاقى اللامس النار بكليتها بما هى نار فلا يوثر
تاثير الملاقى بكليته الا ان يمضى مدة تتعاقب فيها المماسات فيقوى التاثير للكثرة
الافاعيل او يبقى فعل واحد بيقاء فاعله وهو السطح الملاقى من غير تبدل فيتسلط
ويقوى الفعل والفرق بين الوجهين باعتبار العدة في احدهما والمدة في الاخر
كما هو الامر في ساير الاستحالات الطبيعية من ان التاثير يشتد في القابل لها بان يوثر
قوى التاثير او بكثرة الموثرات الضعيفة او بطول زمان التاثير من موثر ضعيف
وقوله واما النار المحفوظة في الكيران كانه سوال وجواب وهو انكم ادعيتم ان
النار المحسوسة اقل تاثيرا من السبيكة في التسخين لكونها مختلطة بالغير فما
تقولون في مثل النار المحصورة في كور الحدادين وهى النار الشفافة الغير المحسوسة
بالبصر لقوتها على احالة ما يخالطها من الاجزاء الهوائية ثم لا يرد عليها شىء
من خارج لكونها محفوظة في الكيران فاجاب بان تلك النار اعظم تاثيرا
من ساير النيران فيما يماسها من المسبوكات وغيرها واسرع زمانا في التاثير
من غيرها في تلك الامور وذلك لاجتماعها حيث لا يرد اليها هواء من خارج
وصرافتها لقوتها على احالة ما كان يخالطها اولا وثالثها هو اختلاف حال
اليد في المرور على النار والمرور على السبايك فان اليد قادرة على قطع الاجسام
اللطيفة كالنار والهواء بسرعة لا يمكنها قطع غيرها بمثل تلك السرعة لكنها

لان المغاوق في احدهما ضعيف وفي الاخر قوي ولا يبعد ان يكون تسمية الكثيف كثيفا
واللطيف لطيفا لاجل اختلافهما في المعاوقة كثرة وقلة والمشهور في وجه التسمية
قريب من هذا المعنى وهو اختلافهما في المنع وعدمه عن نفوذ الشعاع فيهما قوله
فلو كان المسبوك آه يعنى لو فرض ان المسبوك ليس فيه من جهات كونه اشد تسخينا
للعضو من النار الطولية الازمان قطع العضو اياه من زمان قطعه للنار لكفى ذلك
في كونه اشد تاثيرا منها اذ يتضاعف تاثير الموثر من جهة تضاعف زمان تاثيره فاذا
ضوعف زمان تاثير الموثر الضعيف على زمان تاثير الموثر القوي على نسبة مضاعفة
القوي على الضعيف في القوة كان اثراهما متساويين واذا ضوعف اكثر من ذلك
كان اكثر من اثر القوي وربما لم يكن زيادة الزمان على الزمان مع كونه اضعافا فا
مضاعفة محسوسة لان المقدار القليل الغير المحسوس يحتمل القسمة الى غير
نهاية كزيادة زمان لشبث السبيكة باليد على زمان ملاقات النار مع عظمها
ربما لم يكن محسوسة كما لا يخفى هذا تمام ما ذكره في الجواب عن النقض بالفلزات
المذابة للقاعدة اقول فيه نظر من وجوه الاول انه يجب ان يعلم ان اكثر هذه الاسباب
الفاعلية ليست فاعليتها بالقياس الى ما سميت فاعيل لها فالنار ليست بالحقيقة
علة لنار اخرى ولا الحرارة التى لها علة لحرارة جسم اخر بالذات بل ربما كانت ماهية
وبمجاورتها لمادة ذلك الجسم لقبول الحرارة من فاعل اخر كطبيعة التى هى مبداء صفاتها
اللازمة وغير اللازمة ومبدء افعاله الدايمة وغير الدايمة ونحن نرى مجاورة النار
للاجسام يحدث لها او لا تحللا ورقة في قوامها والذائق القوم الجسم من الاجسام
حدا زايدا على رقة الهواء يحترق ويصير نارا ولو لم يكن تلك النار موجودة وكثيرا
ما يشتعل الكبريت ونحوه ولا شبهة ان الحديدة الحامية من جسم متسخن في
ان الكبريت المشتعل اشد سخونة من الحديدة الغير الذايب فاذن نقول ليست
العلة الفاعلية لسخونة الاجسام المذابة هى سخونة النار مجاورة لها بل الفاعل لها

مهيئة له

هي طبيعة الحاصة بها التي هي مبدأ كما لاتها وافعالها الثاني انه ليس هذا المقام مثال كون
الفاعل والمنفعل مشتركين في استعداد المادة ويكون استعداد المادة ناقصا لوجود
امر مضاد في المنفعل كاستعداد الماء المتسخن للسخونة وذلك لان صور المركبات
المعدنية وغيرها ليست طبايعها مضادة للسخونة بل هي بذاتها قد يكون فاعلا
للسخونة عند اعداد معدلها في التسخين لما مر ان الفاعل القريب في سخونة الذاتيات
من الاجسام هي طبايعها الثالث ان الفاعل كلما كان اقوى وجوده كان تاثيره الذي
بالذات اقوى واشد ولذلك تكون الحركة سواء كانت بالقسر او بمجرد الطبع من الجسم
العظيم القوة اسرع منها من الجسم الضعيف القوة كما شهدت عليه التجربة وهذا دليل
على ان السبائك يجب ان يكون اشد سخونة من النار فان قال قائل من اين يعلم ان الفلزات
اقوى وجودا من النار قلنا لان العناصر هي القابلة للتركيب والتحليل لتنقص جوهرها
فهي بمنزلة اجزاء مادية للمعدنيات وغيرها ولا شبهة في ان الصورة اقوى جوهرا وفي وجودا
من المادة واجزائها الرابع ان قياس فاعل التبريد ومنفعله كقياس فاعل التسخين
ومنفعله نحن نشاهد كثيرا ان المنفعل هناك يكون اشد بردا من الفاعل كالاواني
والطاسات المتبردة بالماء او الهواء البادين انها تصير ابرد من الماء والهواء والوجوه
التي ذكرها في الاعتذار منها غير جارية فيها مع ان المثال كالمثال الخامس ان فيما
ذكره من الوجوه مناقشات وضوع لا نطول الكلام بذكرها اذ ليس المبحوث
عنه من المقاصد الشريفة الكلية قال ومن حق هذا الموضوع اه لما كانت
المسئلة قاعدة كلية هي ان المنفعل لا يكون مثل الفاعل فيما ينفعله اذا كانت
مادتاهما مشتركتين في استعدادها ولكن المنفعل انقص استعدادا من الفاعل
والبرهان قايم على صحتها الا انه يشتبه الحال في بعض التفاريع الجزئية ويتوهم
انتقاض تلك القاعدة بها من جهة ما يدركه الحس اللمسي فالامعان في تصحيح
تلك المواد الجزئية انما يليق بالصناعة الطبيعية واهل الذي فعله الشيخ من البسط

ههنا

ههنا يكفي او يزيد على الواجب في هذا الفن وكانه استشعر كون ما ذكره من الوجوه موضع
مناقشات ولذلك جعل المقام محوجا الى البسط والاستقصاء الكثيرة قال
فقد ظهر من جملة هذه التفصيلات ان آه اما الموضع الذي لا يتساوى فيه الفاعل
والمنفعل من اقسام القسم الثاني مما لا يكونا مشتركين في استعداد المادة كضوء
الشمس والارض واما الموضع الذي صحة المساواة وتظن فيه جواز الزيادة فهو مما لا يكون
المنفعل تام الاستعداد كحدوث النار من النار واما الموضع الذي لا يجوز الا قصور
المنفعل عن الفاعل فهو ما يكون استعداد المنفعل ناقصا لاجل مانع طباعي من الامر
المضاد لما يقبله كالماء لقبول السخونة واما الفلز المذاب بالنار فهو عندنا من اقسام
المستعد الاستعداد التام لان الطبيعة المسخنة فيه صورة نارية حادثة والقابل
هناك نفس هناك المادة الاولية لا المادة مع العارض وتحقيق هذا المقام
يحتاج الى بعض قواعد عرشية لنا محققة بالبراهين مؤيدة بمكاشفات ارباب
الشهود واليقين منها تجويز التبدل في الوجود والاستحالة في الجوهر ومنها تجويز
كون المهيات الكثيرة موجودة بوجود واحد بمعنى ان موجودا واحدا يصير
مصداقا لمعاني مهيات موجودة في غير هذا الموضع بوجودات متخالفة الحقايق
فان المسبوك له صورة جوهرية تفعل فعل النار فيكون نارا بالحقيقة وان وجد
فيه معنى اخر غير النارية اذ لا نعني بالنار الا ما له مهية النار وان كان المراد من حقيقة
كل مهية كالنار والهواء والانسان ونحوها لا يصدق على موضوعها بالذات
غير تلك المهية فذلك يوجب عدم اتحاد المهيات الكثيرة بوجود واحد وان
اريد بها ما يكون مصداقا لذلك المعنى الذي هو المهية سواء وجدت فيها مهية
اخرى ام لا فذلك لا ينافي اتحاد المهيات الكثيرة في وجود واحد والجمهور لا يجوزون
اتحاد الاشياء المتباينة في نحو الوجود لاشتباه الواقع لهم بين الامرين والخلط بين
الحقيقة بالمعنيين وموضع بيان هذه المقصد ليس ههنا قال وظهر في خلال

ذلك انه وان كان كذلك فوجود المعنى من جهة الوجوه اه اشارة الى ما ذكره
انفا من ان العلة والمعلول فيما لم يكن العلة لوجود نفس المعنى من حيث كونه وجود
نفس المعنى بل لخصوصية تخصيص له وان فرضنا تساويهما يقبل الشدة والضعف
فان العلة تتقدم ذاتيا من جهة الوجود وقد علمت ما فيه فلا حاجة الى الاعادة قال
ثم الفاعل والمبداء الذي ليس منفعله مشاركا له فى النوع ولا فى المادة وانما آه
يريد بيان القسم الاول الذي لا مشاركة فيه بين الفاعل ومنفعله فى المهية والمعنى
ولا فى استعداد المادة انما المشاركة بينهما فى مطلق الوجود لا غير فالحكم فيه كون
الفاعل الاولى واقدم فى الوجود من المنفعل كما فى ساير الاقسام التى كانت للقسم
الثانى من كونهما متشاركين فى المادة بعد تشاركهما فى المهية والمعنى او مختلفين
فيهما ومن كون المعلول مساويا للمبدا الفاعل او ازيد او انقص فان الفاعل فى
بعض تلك الاقسام وان لم يكن ازيد من المنفعل فى المعنى المشترك بينهما لكن كان
يجب كون الفاعل فى جميع تلك الاقسام غير مساو للمنفعل بحسب اعتبار اصل
الوجود بل يكون اولى واقدم منه فى الوجود كما ذكره الشيخ سابقا واكده فيما بعد
ذلك ففى هذا القسم الذي لا مشاركة فيه بينهما اصلا الا فى مطلق الوجود كان
الحكم بان المبدا الفاعلى غير مساو للمعلول فى الوجود اظهر وابين فان المساواة
فى الوجود حيث كانت مرتفعة عن الفاعل فيما اذا كان المعلول مساويا له فى
المعنى او ازيد منه فهيهنا اولى واظهر لان وجود المنفعل مستفاد من الفاعل
والمفيد اولى واسبق بما يفيده من المستفيد وقد بينا ان هذا الحكم انما يتم فى
الفاعل الحقيقى الذي هو بذاته مفيد ومعط للوجود بالقياس الى ما يفيده
بالذات لا بالقياس الا ما يعد بالعرض فالاب مثلا لا يجب ان يكون اولى بالوجود
من الابن ولا الحركة اولى به من السخونة ولهذا قد يكون السخونة علة للحركة كما
قد يكون الحركة علة للسخونة نعم كل من هذه المبادى كان اولى بالوجود مما هو فاعله

بالذات كالاب بالقياس الى تحريك الة الوقاع مثلا ونحو ذلك كما مر فى الكتاب قال
ثم الوجود بما هو وجود لا تختلف فى الشدة والضعف ولا يقبل الاقل والانقص آه
هذا الكلام بظاهره يناقض ما هو التحقيق حسبما شيدنا بنيانه واحكمنا تبيانه
فى مواضع من كتبنا وعولنا عليه مرارا من ان الوجود فى الجوهر اقوى واشد من العرض
وفى الجوهر المفارق اقوى من الجوهر المادى وفى الواجب اقوى واشد من الممكن وكذا
ما فى كلام بعض المحققين ان التشكيك بوجوهه الثلثة متحقق بين الواجب والممكن
فذاته تعم اقدم واولى واشد فى نفس الوجود من الممكن لكن مراد الشيخ هيهنا ان الوجود
بما هو وجود مطلق غير مختلف فى الافراد وهذا لا ينافى ان فى بعض الافراد فى حد نفسه
يكون اشد من فرد اخر كذلك وهذا على وزان ما ذكره الشيخ فى فصل خواص الكم من
قاطيغورياس حيث قال ليس فى طبيعته تضعف واشتداد ولا تنقص وازدياد
لستا نعنى بهذا ان كميته لا يكون ازيد من كمية وانقص ولكنا نعنى ان كمية لا يكون اشد
وازيد فى انها من اخرى الى اخر ما ذكره فهيهنا ايضا يكون المراد بقوله لا يختلف فى
الشدة والضعف ان وجودا لا يكون فى انه وجود اى فى انه مطلق الوجود العام
البديهى التصور اشد وازيد من وجود اخر كذلك مع كون بعض الوجودات فى نفسه
اشد وازيد وبعضها اضعف وانقص كما ان سوادا لا يكون فى مفهوم السوادية اشد
او ازيد من سواد ولا اضعف ولا انقص منه فيها ولكن قد يكون سواد فى نفس وجوده
الخاص اشد وازيد من سواد اخر واضعف وانقص منه ولكن يجب ان يعلم ان كلما
هو غير طبيعة الوجود ففيه مهية كلية ووجود خاص والتفاوت والتشكيك بين
افرادها يرجع الى نفس الوجودات والهويات الشخصية واما التفاوت فى الوجود
او الشدة والضعف والكمال والنقص فكل ذلك انما يقع فى نفس حقيقة الوجود
فان للوجود ايضا حقيقة متفقة فى حصصها وافرادها غير الامر الانتزاعى الذهنى
كيف والوجود اولى بان يكون حقيقة من ساير المهيات كونها ذوات حقايق انما هو

بالوجود فاذن التفاوت في الوجود كمالا ونقصا او شدة وضعفا انما هو بنفس
الوجود فالاختلاف فيه بنفس ما به الاتفاق وهذا من خواص حقيقة الوجود
فانها في نفسها ذات شئون متفاوتة ثم لا يخفى ان الوجود كما انه في ذاته يختلف
بالشدة والضعف كذلك يختلف بالتقديم والتاخر والغنى والحاجة والوجوب
والامكان لكن الاختلاف الاول لا يكون الا من جهة خصوصيات الافراد اي باعتبار
الخصوصيه واما هذه الاختلاف الثلثه فيمكن اعتبارها في مفهوم مطلق الوجود
مع قطع النظر عن الخصوصيات اذا تقرر هذا ففي كل من هذه الصفات و
الاعتبارات يكون الطرف الاشرف للعلة ومقابله للمع فان اعتبرت التقدم
والتاخر كان الوجود للعلة متقدما وللمعلول متاخرا وان اعتبرت الغنى والحاجة
فمعلوم ان المعلول مفتقر الى العلة والعلة ليست مفتقرة اليه سواء افتقرت
الى غيره او لم يفتقر اصلا كواجب الوجود وهذا المعنى قريب من الاول المعنى
الاول يكاد ان يكون نفس العليه او المعلوليه بالذات وغيرها باعتبار المفهوم
فان تقدم الشيء على شيء بالذات هو عين كونه علة له وان اعتبرت الوجوب و
الامكان فالمعلول لا يجب الا عند ما كانت العلة واجبة بذاتها او بغيرها واما
العلة فربما وجبت حيث لا يكون المعلول واجبا فان كانت العلة علة لكل معلول
فهي كما انها واجبة الوجود لذاتها كذلك واجبة الوجود بالقياس الى جميع المعلولات
وهذا شان الاول تعم لكل ممكن في ذاتها واجب بسببه وعلى هذا فان كان في الوجود
شيء هو علة لمعلول خاص ولعدة من المعلولات كانت تلك العلة واجبة الوجود
بالقياس الى المعلول لا الامكان والمعلول مطلقا امكان في ذاته واما وجوبه فليس
الا بواسطة العلة قال ـــــــ ولخيص هنا هو ان المعلول هو في ذاته بحيث
لا يجب له وجود والا الوجوب الى قوله فتصير معناه واضح حق لا ستره فيه ولا
شك يعتريه والذي يزيده ايضاحا ان العلة والمعلوليه مفهومان متضايفان

اذ كل منهما بالقياس الى الاخر والمتضايفان بما هما متضايفان معان في التحقق والوجود
ثم ان وجود العلة لذاته غير متعلقة بالمعلول والا لكانت معلولة لمعلولها وهو
محال واما وجود المعلول فهو لذاته متعلق بالعلة فلذات العلة لذاتها اعتبار
وجود ولكونها مقيسه الى المعلول اعتبار وجود اخر وذلك الاعتبار سابق على
اعتبار المعية بينهما لتقدم الذات على الاضافه فوجوب وجود العلة لذاتها قبل
وجوب وجود العلية والمعلولية بينهما واما وجود المعلول ووجوبه فهو في مرتبة
كون العلة علة فيكون متاخرا عن وجود ذات العلة ووجوبها ومقارنا لكونها
علة فان قلت كما ان العلة اعتبار ذات واعتبار عليه متاخرة تاخر الصفة عن الموصوف
فكذلك حال المعلول قلنا الفرق حاصل بان وجود المعلول وجود تعلقي فليس له
قبل التعلق بالعلة حصول اصلا فوجوده عين تعلقه ومعلوليته بخلاف وجود
العلة فان قلت وجود العلة ايضا قد يكون نفس عليته فيما اذا كان الفاعل فاعلا
بذاته كالواجب بذاته قلنا فالتقدم بالوجود والوجوب هناك اوضح فان ذاته تعالى
من جهة وجوبه الذي هو عين ذاته مبدأ لما سواه لا بعرو من علية زائدة عليه
فلذاته بذاته علية لما سواه قبل عروض العلية الاضافيه التي هي من مقوله المضاف
ويكون وجودها مع المضاف ويكون وجودها الاخر واما وجود المعلول فسواء
كان نفس الاضافه او معروضا لما هو من المقولة فوجوده في مرتبة تلك الاضافة العارضة
التي هي مع طرفها الاخر في مرتبه واحدة فاعلم قال ـــــــ فتصير العلة لهذه المعاني
الثلثه اولى بالوجود من المعلول بالوجود فالعلة احق اه اي العلة لكونها اقدم من
المعلول ولكونها غنية عنه وهو مفتقر اليها ولكونها واجبة بذاتها او بغيرها عند ما
هو ممكن في نفسه فيكون اولى بالوجود من المعلول واحق منه ولما كانت حقيقة
الاشياء على الاطلاق بان يكون لها الوجود المطلق فالوجود لما الذي هو سبب لمفيد
للوجود المطلق للشيء والحقيقة له المشترك فيها بين الاشياء يكون اولى بالحقية

مما تستفيد منه فعلى هذا اذا ثبت موجود هو مبدا المبادي والمعطي لما سواه الحقيه
كان احق الاحقاء بان يكون حقا وكان هو الحق بذاته وكان ساير الاشياء الحقه به
حقا مطلقا وكان التصديق بوجوده والعلم بذاته علما حقا احق من كل علم وذلك
لان الحق كما مر في المقالة الاولى اما ان نعني به الوجود الثابت او العلم المطابق للواقع فبكلا
الوجهين يكون الاول تعم احق الاشياء وجودا ومعلومية واذا لوحظ كون العلة
اقوى وجودا من المعلول فكل ما هو اكثر افادة للوجود فهو اقوى وجودا فيلزم ان يكون تعم
اشد الاشياء وجودا وان يكون وجوده تعم غير متناه في الشدة بل وراء ما لا يتناهى
واعلم ان للفاعل احكاما كليه وتقسيمات كثيرة منها ما مر من كونه قد يكون بالذات
وقد يكون بالعرض وان الفاعل بالعرض على اقسام الاول ان يكون فعله بالذات
ازاله ضد لشيء فتنسب اليه وجود ضد الاخر لاقتران حصوله بزوال ذلك
الضد كالسقمونيا للتبريد فان فعله بالذات ازالة الصفراء واذا ازالت الصفراء
حصلت البرودة فتضاف اليها والثاني ان يكون الفاعل مزيلا للمانع وان
لم يفد مع المنع ضدا كمزيل الدعامه فانه يقال له هادم السقف والثالث ان
يكون للشيء صفات كثيرة وهو باعتبار بعضها يكون فاعلا لشيء بالذات فاذا
اخذ مع ساير الاعتبارات كان فاعلا بالعرض كما يقال الكاتب يبني والبناء
يكتب والاسود يحرك والرابع الغايات الاتفاقيه اذا نسبت الى الفاعل الطبيعي
او الاختياري كالحجر اذا شج عضوا عند الهبوط وانما عرض له ذلك لان فعله
بالذات ان يهبط فاتفق ان وقع العضو في مسافته ومن هذا القسم حفظ تسوية
الارض للشكل الغير الكروي بل كل شكل من حيث خصوصه والخامس ان يكون المقارن
للفاعل لا على سبيل الوجوب يجعل فاعلا كالالة او المادة منها ان الفاعل على
ستة اقسام احدها بالطبيعة وهو الذي عنه فعل ملايم لذاته من غير شعور
وثانيها ما بالقسر وهو الذي يصدر عن طبيعته المقسورة فعل كحركة الحجر الى فوق

ومن هذا القبيل سخونة الماء وبرودة الهواء وحرارة الحديدة المحماة قبل ان يذوب
وتصير نارا كما حققناه وثالثها الفاعل بالجبر وهو الذي يصدر عنه الفعل من
غير اختيار بعد ان يكون من شانه الاختيار وهذه الثلثه مشتركه في ان فاعليتها
ليس بالاختيار ورابعها ما يكون بالقصد وهو الذي يصدر عنه الفعل مسبوقا
بارادته المتعلق بغرض زايد على ذاته وذات فعله ويكون نسبة اصل قدرته الى فعله
وتركه واحدة وخامسها الفاعل بالعناية وهو الذي يتبع فعله علمه المفصل بوجه
الخير فيه من غير قصد زايد وسادسها الفاعل بالرضا وهو ان فعله عين علمه التفصيلي
بوجه الخير من غير علم زايد وارادة زايدة فيكون ذاته بذاته منشاء علمه وفعله من غير
ترتب حتى ان اضافة عالمية بالاشياء بعينها اضافة فاعليته لها وهذه الثلثه
الاخيرة مشتركه في كون فاعليتها بالاختيار وان كان الاول منها مضطرا في اختياره
كما سيعلم ومنها ان فاعلية الفاعل قد يكون بالتسخير وقد يكون لا بالتسخير فالافعال
الصادرة عن النفوس بتوسط قواها الحيوانية والنباتية او الطبيعية اذا نسب
الى تلك القوي تكون فاعليتها بالتسخير مثلا اذا صدرت الافعال النباتيه من القوة
النباتيه التي في الحيوان يكون صدورها بتسخير النفس الحيوانية اياها اذا صدر
فعل النفس الحيوانية من الناطقة يكون نسبتها من الى القوة الحيوانية بالتسخير و
بالجملة كل ما صدر من قوة عالية بتوسط قوة سافلة متقومة بتلك العالية
تكون فاعلية السافلة تسخيريا والفرق بين التسخيري والقسري بان المقسور من
الفاعل غير متقوم بالقاسر والمسخر منه متقوم بما يسخره ومنها التقسيم بالخصوص
والعموم اي الاشتراك لان الفاعل بما هو فاعل قد يكون خاصا قد يكون مشتركا والفاعل
الخاص بما ينفعل منه شيء واحد كالنار لو المحرقة لواحد والعام ما ينفعل منه
كثيرون كالنار المحرقة لكثيرين والفاعل قد يكون فاعلا لكل شيء كالباري جل
اسمه وقد لا يكون كذلك كغيره ومنها الكليه والجزئية فالفاعل الجزئي هو العلة

الشخصية او النوعية او الجنسية لمعلول شخصي او نوعي او جنسي كل في مقابل نظيره
والفاعل الكلي هو ان لا يوازيه معلوله بل يكون اخص مثل الطبيب لهذا العلاج
والصانع للعلاج والفاعل للنكو ومنها البسيط هو الفاعل الاحدى الذات
او يكون مؤثريته من جهة واحدة واحق العلل بذلك هو المبدأ الاول والمركب
منه ما يكون مؤثريته لاجتماع عدة الامور اما متفقة النوع كعدة رجال يحركون
السفينة او مختلفة النوع كالجوع الحادث عن القوة الغاذية والحاسة
ومنها القوة والفعل فالفاعل بالقوة مثل النار بالقياس الى ما لم يشتعل فيه و
يصح اشتعالها فيه والقوة القريبة كقوة الكاتب المنتهى لكتابه عليها وقد يكون
بعيدة كقوة الصبي عليها وابعد منها قوة الجنين وابعد منه قوة المني وهكذا
قياس ما هو ابعد منها وليس القرب والبعد من جهة قصر الزمان وطوله بل انضمام
الصور والهيئات ومن هيهنا سقط ظن اللبيب بجواز تبدل الجوهر والوجود
لشيء واحد والله ولي التوفيق فصل في العلل الاخر العنصرية والصورية
والغائية لما كان الترتيب الذاتي الخارجي بين العلل بالقياس الى كل معلول
هو ان الفاعل اقدم من الثلث البواقي لهذا قدم بيان احواله واعراضه الذاتية
على احوالها واعراضها ليكون الترتيب الوصفي على طبق الترتيب الذاتي قال
فهذا ما نقوله في المبدأ الفاعلي فلنشرح الان في المبادي الاخر اشارة الى ان
للفاعل احكاما غير منحصرة بل يكاد ان يكون غير متناهية لكن الذي يهمنا
في هذا المقام هو هذا القدر فلنشرح من الان اي عند فراغنا من ايراد القدر
الذي اوردناه في ذلك المبدأ القول في غيره من المبادي اعني العنصري والصوري
والغائي قال ـــــ فاما العنصر فهو الذي فيه قوة وجود شيء فليقول
الى اخره عرف العنصر على الاطلاق سواء كان بالقياس الى ما يتركب منه او الى
ما يباينه بانه الذي فيه قوة وجود شيء وهو من حيث هو كذلك اما بوحدانيته

او بشركة والاول اما مع تغير ما او لا معه والاول اما في حاله و وصفه او في جوهره
وذاته وكل منهما اما بزيادة او بنقصان والثاني من الترديد الاول اما مع استحالة او لا
مع استحالة فهذه سبعة اقسام القسم الاول هو العنصر الذي استعداده بوحدانيته
لامر ليس يتغير فيه اصلا مثاله كاللوح بالقياس الى الكتابة ونحوها فانه يستعد لها
من غير تغير فيه لا لحصول شيء ولا بزواله الا ما هو من باب الاعدام والقوي والثاني
هو الذي يستعد لقبول شيء من غير ان يتغير في جوهره ولا في شيء من احواله الاخر
كزيادة له في اين او كم وغيرهما مثاله كالشمعة الى الضم والصبي الى الرجل فان الشمعة
فاذا تشكلت بالضم كانت يتحرك في الاين وتبعيتها في الوضع وان الصبي اذا صار
رجلا كان يتحرك في الكم والثالث هو الذي يستعد لشيء بزوال صفة عرضية له عنه
كالابيض للاسود والاسود للابيض والرابع هو المستعد لشيء بزوال امر جوهري
عنه كالخشبة للسرير فانه ينقص من جوهره شيء بالبحث والخامس هو المستعد
لشيء بزيادة امر جوهري له كالمني للحيوانية فانه يقع له استكمالات جوهرية و
تزيد عليه صورة بعد صورة حتى يصير حيوانا فالذي يقع له بالذات هو الاستكمالات
واما الانسلاخات فليس وقوعها على سبيل القصد من الطبيعة بل بالعرض و
كذلك الحصرم للخمر والبذر للنبات ومن ذلك المادة للصور الطبيعية بعد
الجسمية والسادس هو المستعد بالشركة مع استحالة كالهليلج للمعجون والارض
للياقوت لانه ليس يكفي لان يكون بوحدته عنصرا بل مع اجزاء اخرى ولكن
مع استحالة وحركة في الكيف سواء كانت الصورة الكمالية التي يستعد لها جوهرا
كما في الياقوت وكما يظن في المعجون المسمى بالدرياق الفاروقي وعرضا كما في
كثير من المعاجين والسابع هو المستعد بالشركة من غير استحالة كالحجارة والخشب
للبيت فان قلت الحجارة والخشب مما لم يتحرك من موضعه لم يكن انضمامه مع غيره
من الاجزاء قلت المراد من القيود والشرايط ما هو بالذات وعلى سبيل الضرورة

وطبيعة المستعد بما هو مستعد فالحجر ممكن وجوده في الموضع الذي يتركب منه
البيت وكذا الكلام في غيره من اجناس المستعدات بما هي مستعدات بالقياس
الى ما حصل منها من جهة الشرايط والصفات من هذا الجنس ايضا الاحاد للعدد
كالوحدة للعدد مطلقا وكبعض الاعداد للعدد الذي هو اكثر منه والفرق بين هذه
الاجزاء وبين اجزاء البيت مثلا ان الصورة الحادثة هيهنا هي اجتماع الاحاد بمعنى ان
الصورة نفس المواد كما مر سابقا بخلاف مواد البيت ان تحصل لها هيئة زايدة على
نفس الاجتماع فالمادة هيهنا بعض الاجزاء للهيئة وهناك كلها مادة قال
وقد يجعل قوم المقدمات كذلك للنتيجة وذلك غلط بل المقدمات لتشكل
القياس اه معناه واضح واعلم ان هذا الرأي عند القائلين باتحاد العاقل بالمعقول
مما له وجه كما سيرد عليها فيما بعد وايضا العلم بالمقدمات علم بالنتيجة بالقوة
والامكان فالعلم بها في قوة العلم بالنتيجة قال فعلى هذه الانحاء نجد
الاشياء الحاملة للقوة فانها اما ان حاملة للقوة بوحدانيتها اه لما ذكره الشيخ
انحاء الاشياء الحاملة للقوى والامكانات واحدا واحدا من غير ادراج لها تحت ضابط
كلي اراد ان يذكر وجه ضبط في التقسيم حافظ لها عن الانتشار كما ذكره فقسم الحامل
للقوة اولا بالانفراد ومقابله نعني بالشركة والمراد من المنفرد ما لا يحتاج الى شريك
اخر سواء كان هو في نفسه واحدا او كثيرا ثم قسم المنفرد الى ما لا يحتاج الى الخروج
من القوة الى الفعل الا الى ما هو مستعد له فقط ومثل هذا الشيء يجب ان يكون امرا متقوما
في نفسه ووجوده والا لم يكن متهيئا القبول الحاصل فيه فيجب ان يكون موضوعا و
الذي يحصل فيه عرضا لا صورة مقومة له اذ لو كانت له صورة مقومة لوجوده
لكان وجوده انما يتقوم بها اولا ثم يصير متهيئا لامر اخر محله ثانيا والى ما يحتاج
الى زيادة وتلك الزيادة اما استحالة وحركة فقط سواء كانت في اين او كيف او كم او
وضع او جوهر واما فوات امر عن جوهره وذاته بما هو مستعد سواء كان كما او غيره ثم

ثم رجع الذي يكون بمشاركة ولا يكون الا باجتماع وتركيب فقسمه الى ما يكون التركيب بمجرد
الاجتماع من غير استحاله والى ما يكون التركيب مع استحاله وحركة في كيف سواء كانت
استحالة واحدة حتى ينتهي الى الغاية التي يستعد لها او استحالات كثيرة فهذا وجه الضبط
وقد ذكر الامثلة لها واحدا واحدا ثم لا يخفى ان هذه الاشياء المستعدة يمكن
اعتبارها بالقياس الى المركب منها او مما يحلها بالقياس الى نفس ما يحلها من الصور
والاعراض والعادة جارية بتسمية ما يتكون منه ومن غيره الشيء بالاستحالة
ويكون جزءا لذلك الشيء اسطقسا وهو اخر ما ينحل اليه القسمة في المركب بما هو
مركب فان كان مركبا جسمانيا فيكون الاسطقس اصغر ما ينتهي اليه قسمة القاسم
للمركب الى المختلفات في الصور الموجودة فيه ويكون جسما بسيطا لا محالة
كالجزء الناري او المائي في المركب الجمادي مثلا وانما قيد القسمة بكونها الى المختلفات
في الصور ليخرج القسمة لكل منها قوامه كالهيولى والجسمية والطبيعة النوعية لان
شيئا من اجزاء القوام للجسم الواحد لا يسمى اسطقسا اذ ليس هو بنفسه مستعدا
لان يحصل منه ومن غيره شيء الا بعد ان يتقوم نفسه بالفعل باجزاء القوام كما
مر ولذلك وقع في حده اي حد الاسطقس انه الذي حصل منه ومن تركيب
وهو فيه بالذات ولا ينقسم بالصورة يعني بالصور المتخالفة الحقايق وان صح
تقسيمه بالمقومات لوجوده من الصور كالجسمية والنوعية والهيئة الشخصية
قال ومن راى ان الاشياء انما يكون من الاجناس والفصول جعلها
الاسطقسات اخر قد علمت ان الاسطقس هو الموجود المستعد لشيء اخر مع شريك
ان المستعد لا بد ان يتم وجوده في نفسه حتى يصير موصوفا بالاستعداد
وايضا اذ الاستعداد صفة اضافية لا بد ان يقع بالقياس الى ما يغاير وجوده
لوجود المستعد لا بالقياس الى ما يتقوم وجوده به فمن ذلك يظهر خطاء
من راى ان المفهومات التي هي اجزاء ماهية الشيء كالاجناس والفصول هي اسطقسات

سطقسيه

اولى لاشخاصها وعلى هذا فكل ما هو اعلى كليه وجنسيه فهو اولى المبادي الا
واقدمها عندهم فيكون مفهوم الواحد وكذا الهوية لكونها عندهم جنسا كلي
للموجودات وهي اعمها اولى واقدم من غيرها ولذلك جعلوها مبدا المبادي
واولها ولو تفطنوا ما يكفيه نسبة الاجناس والفصل والانواع والاشخاص
بعضها وترتبها في الوجود وانصفوا لعلموا ان الوجود والقوام انما يكون اولا
بالذات للاشخاص بما هي اشخاص ثم بما يليها من الانواع المحصلة ثم لما يلي الانواع
من الاجناس القريبة وهكذا فيكون الاشخاص بحسب تشخصاتها التي هي عين وجوداتها
عند المحققين مبد الوجود الانواع والانواع بحسب فصولها المقومة علة الاجناس
كل ذلك باعتبار التحليل العقلي ولذلك الحكماء سموا الاشخاص الجوهرية بالجواهر الاول
والانواع بالثانية والاجناس بالثالثة والاشخاص ايضا اولى بالوحدة من الانواع
وهي من الاجناس لما علمت سابقا ان كلما هو اقوى وجودا فهو اشد وحدة ففي ما
ذهبوا اليه وجوه من الغلط والخبط فان قلت الهيولى مستعدة للصورة بذاتها
ثم لا يمكن تقومها ما في الوجود الا بالصورة قلنا استعداد ليس بالقياس الى ما حد
فيها وصارت به بالفعل بالقياس الى ما سيحدث من بعد الصور وذلك بعد تقومها
بالصورة السابقة فهي وان كانت دايما بالقوة لكن بالقياس ما لم يوجد فيها بعد من
الصور والاحوال ولها بكل صورة وصفة استعداد لشي اخر قال ولنعد الى
العنصر فيقول قد جرت العادة في مواضع بان يقال ان الشي كان من كذا يريد بيان الوجه
في جريان العادة باختلاف القول في نسبة شيا الى المبدا العنصري في مواضع مختلفة
في بعضها مثل قولهم كان من الخشب سرير وقولهم كان خاتم من فضة ولا يقع في مواضع
اخرى كذلك فلا يقال كان من الانسان كاتب وكذا قد ينسب في بعض المواضع التي
المكون الى موضوعه وعنصره بياء النسبة ولا ينسب اليه في بعضها فيقال الباب هذا
باب خشبي وهذا خاتم فضي ولا يقال هذا كاتب انساني او ماش حيواني اما الوجه

يطلقون كلمة من

في الاول فهو ان كلمة عن ونحوها انما وضعت لمعنى المتجاوز والحركة فاذا وجد
الموضوع في هذه الامثلة لم يتحرك الى المكون البتة ولم يتغير في قبوله فلاجل ذلك لم يقولون
فيها بحسب العرف انه كان عن الذي يكون بل انما يقولون دايما عن اذا كان المكون
مكونا عن عدم زماني فان الباب كاين عن الا باب والسرير عن لا سرير بخلاف الكاتب فانه
غير مكون عن لا كاتب وبالجملة كل ما لم يكن كاينا عن اعدام الملكات فلا يقال
عن كذا وكل ما كان كاينا عنها سيما ما لم يكن للعدم اسم وجودي فيقال انه كان عنه
اي عن نفس الموضوع ووجه هذا الاستثناء والتخصيص ان العدم اذا صار
مسمى باسم محصل كالجهل والسكون والعمى وغير ذلك فكانه صار معنى وجوديا فلم
يحسن كل الحسن اطلاق كلمة عن ونحوها في الكاين فاذا قيل كان عن اللاعالم عالم
فهو اولى من ان يقال كان عن الجاهل عالم واما الوجه في الثاني فهو ان النسبة الى
شي موضوع بكلمة ياء انما يستعمل في الاكثر اذا افادت التخصص لما يتصور فيه
لتعمم وذلك اذا جاز ان يكون لصورة واحدة موضوعات متعددة كما في مثال الباب
والخاتم فالباب قد يكون من خشب وقد يكون من عاج او ساج او حديد او غيره و
الخاتم يكون من فضة وذهب ونحاس وصفر وغيره فبالاضافة الى واحد منها تحصل
التعريف بخلاف الكتابة فانها لا موضوع لها غير الانسان والمشي لا موضوع له الا الحيوان
فلا فايدة في هذه النسبة قال والموضوع قد يكون مشتركا كما ان الفاعل يكون
مشتركا ومختصا وبالقوة وبالفعل وبالذات وبالعرض وقريبا وبعيدا وبسيطا
ومركبا فكذا المادة بل الصورة والغاية ايضا فالموضوع قد يكون مختصا كمادة
الانسان لصورته وقد يكون مشتركا والموضوع المشترك قد يكون مشتركا للكل
كالهيولى الاولى فانها مادة لكل صورة وصفة لا تخصص لها في ذاتها بشي دون شي
الا بانضمام ما يلحقها كما ان الواجب تعالى فاعل في ذاته لكل موجود وقد يكون مشتركا
لعدة امور مخصوصة مثل العصير للخل والخمر والطلا والرب وغيرها ذلك كالفاعل

يكون مشتركا لعدة امور كالنار المحرقة لاشياء قابلة للاحتراق والموضوع ايضا قد
يكون بالذات وقد يكون بالعرض وهو امران احدهما ان يوخذ القابل مع ضد المقبول
فيجعل مادة للمقبول كما يقال الماء مادة للهواء والمادة بالحقيقة جزء الماء لا الماء والثانى
ان يوخذ القابل مع وصف لا يتوقف القابلية عليه فيجعل معه قابلا كما يقال الطبيب
يتعالج لانه لا يتعالج من حيث هو طبيب بل من حيث هو مريض والموضوع قد
يكون قريبا وهو الذى لا يتوقف قابليته على انضمام امر اخر اليها وحدوث حالة اخرى
له مثل الاعضاء لصورة البدن والبعيد ما لا يكون كذلك اما لانه وحده ليس بقابل
كالعضو الواحد لصورة البدن او لانه وان لم يكن شريك لكن لا بد من احوال يستفيد
بها قبول تلك الصورة مثل الغذاء لصورة الخلط والخلط لصورة العضو والموضوع
قد يكون كليا وقد يكون جزئيا على قياس ما مر فى الفاعل الكلى والفاعل الجزئى وكذا
قد يكون بسيطا وقد يكون مركبا والبسيط كالهيولى للجسمية والمركب كالعقاقير
للترياق وايضا قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل والاول مثل الحطب للاشتعال
عند ما لم يشتعل بالفعل والقوة قد يكون بدن قريبة كقوة الكاتب المنتهى للكتابة
عليها وقد يكون بعيدة كقوة النطفة لصورة الانسان والفرق بين كون الفاعل والقابل
بعيدا وبين كونه بالقوة وكذا بين كونهما قريبا وكونهما بالفعل مما لا يخفى على
الزكى قال وكل عنصر من حيث هو عنصر انما هو له القبول فقط واما
حصوله له لما كان معنى العنصر هو الذى فيه قوة وجود الشىء والقوة ههنا
بمعنى الامكان والامكان بما هو امكان لا يقتضى حصول الشى فلا بد للحصول و
الوجود من امر اخر يقتضى ذلك والمقتضى للوجود هو معنى الفاعل فلا يمكن ان
يكون شىء واحد من حيث هو واحد عنصرا وفاعلا فكل ما يتصف بامر زايد
فلا بد ان يكون ذا فاعل غير ما هو القابل فان قلت فما تقول فى لوازم الماهية سيما
الماهية البسيطة حيث يكون مقتضية بنفسها لما تتصف به من اللوازم فالفاعل

والقابل هناك شىء واحد قلنا المراد من العنصر ما لا يجب حصول المقبول فيه حتى
يكون النسبة بينهما بالامكان فهو الذى لا يمكن ان يكون فاعلا واما مطلق الموصوف
بشىء فذلك لا ينافى كونه فاعلا وقابلا ولذلك قال الشيخ فى تعليقاته ان عنده وفيه
فى البسيط شىء واحد فالمغالطة ههنا نشات من اشتراك لفظ القابل تارة بمعنى
المستعد وتارة بمعنى الموصوف وليكن هذا فى ذكرك كى ينفعك فى كثير من المواضع
فاذا تقرر ذلك فاعلم انه قد تصدر عن بعض الاجسام حركات وافعال بنفسها
لا لاجل سبب منفصل كحركة الحجر الى تحت وحركة النار الى فوق فنظن فى مثل
هذه المواضع ان الشىء متحرك اليه بنفسه بمعنى ان ما هو المحرك هو بعينه ما هو
المتحرك حركة واحدة وهذا ظن فاسد بين فساده فى مواضع من كتب الشفاء و
غيره من انه لا يجوز ان يكون شىء واحد فاعلا وقابلا لشى واحد من جهة واحد
من غير ان يكون ذاته متكثرة بان يكون فيه جزء فاعل وجزء قابل والمراد من العناصر
والقوابل ما يشتمل الافلاك وغيرها لا المعنى العرفى وهو الاربعة التى تحت الفلك
اذ ما من جسم الا ويوجد فيه سبب قابلى لما يحدث فيه اذ البرهان قايم على ان كل
جسم قابل للحركة واقلها الوضعية فكل جسم يصدق عليه انه عنصر بالقياس الى
ما يحدث فيه ثم اذا تحركت الاجسام لا بمبدا منفصل كان الفاعل والقابل جميعا غير خارج
عنها ولا يمكن ان يكون المتحرك فيها عين ما هو المتحرك فلا بد فيها تركيب من عنصر
وصورة واعلم ان البراهين فى ذلك كثيرة احدها ما مر من اختلاف جهتى القوة
والفعل وثانيها ان الجسم لو كان متحركا لذاته امتنع سكونه لان ما بالذات يبقى ببقاء
الذات واللازم باطل فكذا الملزوم وثالثها لو تحرك المتحرك بذاته كانت اجزاء الحركة
مجتمعة ثابتة لان معلول الثابت ثابت والتالى باطل والا لم يكن الحركة حركة ورابعها
لو كان متحركا لذاته فلا يخلو اما ان يكون له مكان او وضع او حالة من مقوله
ما يقع الحركة فيها بلا ايمر او لا يكون فعلى الاول لم يكن طالبا لذلك المكان او ما يجرى

مجراه فلا يكون متحركا اليه وعلى الثانى اذا كانت الحركة الى ما يلايمه فاذا وصل اليه سكن
فلا يكون الحركة ذاتيه والحاصل ان الحركة ان كانت ذاتيه للمتحرك امتنع السكون
واللازم باطل بالبرهان والوجدان وخامسها لو تحرك الجسم لانه جسم لكان
كل جسم متحركا لان الجسمية كما سبق طبيعه نوعيه واللازم باطل وان تحرك لانه
جسم مخصوص فالمحرك هو تلك الخصوصيه والمتحرك غيرها لان الجسم بما هو
جسم قابل للحركة واعترض على الوجوه الثلثه بعد الاول بانه ليست الطبيعه محركة
لذاتها مع انها لا تحرك ابدا ولا يبقى الاجزاء المفروضة ولا يجتمع وهى طالبه لمكان
معين منتهى اليه ويقع السكون فلم يجوز ان يكون الجسم محركا لذاته ومتحركا بذاته
وان لم يلزم شئ مما ذكرتموه فلئن قلتم ان الطبيعه انما يقتضى الحركة بشرط حاله منافية
وزوال الحاله ملايمه فيتجدد اجزاء الحركة لاجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة
الملايمه والسكون انما يحصل عند الوصول الى الملايم والعلة ان كانت فى ايجابها
معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الايجاب لفوات ذلك الشرط فنقول
اذا جوزتم ذلك فلم يجوز ان يكون اقتضاء الجسميه لذلك التحريك بشرط حصول
حاله منافرة حتى تجدد اجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المتاخرة
وينقطع الحركة عند زوالها وح لا يمكن ان يدفع ذلك الا بان يق لو كانت الجسمية
لذاتها بطلت حاله مخصوصه كان كل جسم كذا وهذا هو البحث الخامسة فاذن يحتاج
فى تقرير تلك الطريق الثلثه الى الاستعانة بالطريقة الرابعه فلنتكلم عليها فنقول كل
جسم فله مقدار وصورة وهيولى اما مقداره فهو الابعاد الثلثه ولا شك انها
طبيعة مشتركة بين الاجسام كلها واما الصورة الجسميه فلا بد من اقامه البرهان
على واحدة فى الاجسام كلها وذلك لانها لا يمكن ان يكون عبارة عن نفس القابلية
هذه الابعاد لانها امر اضافى والجسميه من مقوله الجوهر فكيف يكون نفس هذه
القابليه لها بل تلك الصورة عبارة عن هيئة جوهرية يلزمها هذه القابلية واذا

ثبت

ثبت ان الجسمية امر يلزمه هذه الابعاد فمن جايز ان يكون مختلفا فى الاجسام وان
كانت مشتركة فى هذا الحكم والامور المختلفه يجوز اشتراكها فى لازم واحد ثم ان سلمنا
ان الاجسام مشتركة فى الصورة ولكنها غير مشتركة فى مادة الجسم فهب ان الجسمية
ليست علة للحركة فلم لا يجوز ان تكون هى مادتها المخصوصة فان قيل المادة قابلة
ليست فاعلة كان رجوعا الى الحجة الاولى اقول هذا الاعراض بتمامه لصاحب كتاب
الملخص وقد تكلم ايض فى الحجة الاولى بما لا فايدة فى ايرادها بعد ما يمكن دفعها بوجوه
مذكورة فى هذا الشرح ونحن قد رفعنا اعتراضه المذكور فى كتاب الاسفار
مستقصى من اراد فليرجع الى هناك لكن الذى لا بد من بيانه هيهنا هو يتوهم
بتميم الحجج الثلث من غير استعانة فيها بالحجتين الباقتين وهو ان كل فاعل مستقبل
لا يفتقر فعله الى فعله قابل غيره فلا يمكن ان يكون فعله مختلفا ولا متغيرا ولا منقطعا
ما دام الفاعل موجودا فاذا فرض كون الجسميه علة مقتضية للحركة من غير موضوع
مغاير لزم التوالى الثلثه من امتناع السكون واجتماع افراد الحركة وعدم حدوث الحركة
او كونها دفعية واللوازم كلها باطلة ببديهية فكذا الملزوم بيان اللزوم ما اشرنا اليه
من السبب للشئ اذا كان محض الفاعل الموجب كان حكمه هذا الحكم وليس معه ما يزيله
عن حكمه اذ كل ما يفرض فيه يكون نفسه والا يلزم خلاف المقدر حتى ان الجسم لو
فرض كونه سببا فاعليا لمقداره بلا قابل غيره او قابلا له بلا فاعل غيره لم يمكن ان يكون
جزؤه المقدارى مخالفا للكل وذلك العدم سبب الاختلاف فح لم يكن المقدار مقدارا
اذ كل مقدار لا بد ان يكون جزؤه مخالفا لكله فعلم من هذا انه اذا لم يكن الفاعل والقابل
امرين متغايرين لا يمكن حصول الاختلاف فى الافاعيل اصلا واما اذا كان العنصر
غير الفاعل فيمكن الاختلاف فيها بحسب لحوق امور خارجيه فان العنصر من حيث
هو عنصر شانه الامكان فقد فلا يقتضى شيئا اصلا ولا يابى عن شئ والفاعل اذا كان
بسيطا لا يقتضى الا غير مختلف ثم البرهان قايم على وجود العناصر والقوابل لتحقق الحدوث

وعلى وجود الحركات والافعال فان كان السبب عنصرا فقط فلا يمكن وجود حادث اذ الشئ
ما لم يجب لم يوجد وان كان فاعلا فقط فلا يمكن التغير واللازم في كلا القسمين باطل
فبقي ان يكون السبب اثنين متغايرين احدهما الثابت الموجب فليقل والثاني
المتغير الممكن للزوال بسبب اخر غير الفاعل المقتضي للزوال ومن جوز كون الصورة
الجسمية او شيء اخر مجردا عن المادة يفعل شيئا متغيرا فقد اثبت المادة من حيث
بقاها وهو لا يشعر ثم زاد في الطنبور نغمة وقال ان الفلك غير قابل للكون
والفساد فيكون ما له من الشكل والوضع واجب الحصول له فذلك ان كان
لجسميته مع انه لم يلزم ان يكون كل جسم كذلك فليكن الحركة ايضا كذلك لجسمية
وان لم يكن كل جسم متحركا وان كان لامر في الجسمية فذلك الامر ان لم يكن ملازما لها
لم يكن اللازم بسببه ملازما لجسميته وان كان ملازما عاد التقسيم ولا ينقطع الا
بان يقال ان تلك الاوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد وانها
لازمة للجسمية المطلقة اما بغير واسطة او بواسطة ما يلزمها مع ان تلك الاوصاف
غير مشتركة في الجميع فيكن الحركة كذلك وان قيل ان تلك لازمة لما حلت فيه جسميته
وهو المادة فان الافلاك لكون مادتها مخالفة لساير المواد كانت مقتضية لتلك
الاشكال والمقادير والجسمية ايضا حصلت الملازمة بين الجسمية وتلك الامور فعلى
هذا نقول لم يجوز ان يكون لبعض الاجسام مادة مخصوصة مخالفة لساير المواد
وهي لذاتها يقتضي حركة مخصوصة ولا يلزم منه اشتراك الاجسام في ذلك انتهى
اقول هذه مغالطة مبناها على الغفلة عن احوال المهية وكيفية ارتباط الجنس وما
يجري مجراه بالفصل وما يجري مجراه من الامر المحصل اياه نوعا محصلا في العقل والخارج
وعن معرفة ان الصورة الفلكية بل كل صورة من الصورة المخصوصة التي هي المحصلة
للجسمية التي في الانواع المحصلة وكذا كل فصل النوع هو المحصل المحصص الجنس
الذي فيه وكل صورة هي المفيد للمادة المخصصة بها ان الجسمية علة للصورة

والجنس علة للفصل فليست جسمية الفلك مقتضية لصورته ولوازم صورته بل الجسمية
لازمة لها متاخرة عن الصورة في الوجود وكذا في ساير الاجسام النوعية فاذن نقول المقتضي
لخواص الفلك من الشكل والوضع والمقدار والحركة وغيرها هي الصورة الفلكية المختصة
بالفلك وتلك الصورة ايضا مستلزمة لجسمية الفلك ومنشا اللزوم ايضا هو نفسها
لذاتها من جهة اسبابها العقلية لان وجودها لم يحصل من جهة استعداد الفلك لكونها
ابداعية الوجود وليس افتقارها الى مادة الفلك الا من جهة عوارضها اللاحقة المتجددة
الحادثة التي لا ينفك عن احادها حركتها اللازمة وهذا الفاضل الامام توهم ان جسمية
الفلك وجدت اولا باسباب اخرى غير الطبيعة الفلكية ثم عرضت لها صورة لاجل
استعداد حاصل قبلها في المادة وهذا توهم سخيف باطل واعجب من هذا انه
جعل هذا الكلام حجة على اثبات الهيولى في الافلاك ثم بتوسطه في غيرها و
قال قد اوردتها على كثير من الاذكيا فما قدحوا في شيء من مقدماتها قال ولكنه
قد عرض لي شك وكان حاصل شكه منع اشتراك الجسمية في جميع الاجسام مستندا
بما مر سابقا وقد علمت بطلان شكه مع فساد حجته التي زعم ان لا قدح فيها سوى
ذلك الشك قال لكن العنصر اذا كان مبدا حركته فيه الفعل اما عقلي او
طبيعي او صناعي لانه اما يصدر عن الفاعل المجرد عن المادة بلا سبب عنصري او لا
والاول هو الاول والثاني اما ان يكون فاعله في عنصره او لا والاول هو الثاني والثاني
هو الثالث والمراد بالصناعي هيهنا ما لا يكون عقليا ولا طبيعيا وهو اعم من ان
يكون بالاختيار او بالقسر او بالاتفاق والجزاف فهذا اي المذكور من الاحكام جمل
ما نقوله في العنصر وهيهنا ولها تفاصيل مذكورة في مواضع اخرى من الطبيعيات
وغيرها واعلم ان هذا السبب المادي مسمى باسام متعددة باعتبارات مختلفة فهو
من جهة انه هي بالقوة يسمى هيولي ومن جهة انها حاملة بالفعل يسمى موضوعا
بالاشتراك اللفظي بينه وبين الذي ذكر في رسم الجوهر وبين ما يقابل المحمول ومن حيث

انه مشترك بين الصور يسمى مادة وستحاو من حيث انه اخر ما ينتهي اليه التحليل
يسمى اسطقسا فان معنى هذه اللفظ هو الابسط من اجزاء المركب ومن حيث انه اول
ما يبتدى منه التركيب يسمى عنصرا ومن حيث انه احدى المبادي الداخله في الجسم يسمى
ركنا وربما يتركون هذه الاصطلاحات في بعض الاوقات فانهم يطلقون لفظ الهيولى
على ما للفلك من الجزء القابل وان كان دايما وكذا يسمونه مادة وان لم يكن هناك
اشتراك فيها لان مادة كل فلك مختصه به ويمكن الاعتذار عن الاول بان تلبس الهيولى
الفلكيه بصورتها ليس من جهة ذاتها بل من جهة الاسباب الفعاله الخارجه عن ذاتها
فكانها بحسب ذاتها خالية عن الصور وعن الثانى بان تعدد الهيوليات الفلكية
نوعا وشخصا ليس بحسب ان لها تحصلات في ذاتها والا لكانت لها فصول ذاتيه
غير مستفاده من الصور وهو محال كما اتضح في مباحث الهيولى فالحق انها متحالفه
في الواقع لا بحسب ذاتها بذاتها وذلك لضرب من اتحادها بتلك الصور المختلفه
التى هي مبادي لفصول حقيقيه مختلفه فلها في ذاتها وحده جنسيه باعتبار و شخصيه
باعتبار اخر قال ـــــ واما الصورة فنقول قد يقال صورة لكل معنى بالفعل
يصلح لان يعقل اه قد ذكر للصورة معانى متعددة يقال عليها بالاشتراك اللفظى
كما يراه الجمهور ومن امعن في النظر الى هذه المعانى الستة وجدها كلها متفقة
في امر واحد وهو كون الشى بالفعل فيمكن ارجاعها الى معنى واحد هو معنى الصورة
ويكون الاختلاف راجعا الى امور اخرى بان يقول ان الذى هو بالفعل اما
بحسب المعنى والمفهوم او بحسب الوجود والحقيقة والاول هو السادس والثانى
اما ان شرطه يقارن امرا ما بالقوة اولا والثانى هو المعنى الاول وهذا الوجه يقال
للمفارق انها صورة بلا مادة وكذا للصور المنتزعة عن المواد بتجريد مجرد او نزع نازع
اياها ويقال للواجب تعالى انه صورة الصور لان فعلية الوجود فيه اقوى واتم
واشد لارتفاعه عما بالقوة والثانى يقارن ما بالقوة فبالضرورة يخرج به ما بالقوة

منها الى الفعل فذلك الخروج اما بصناعة اولا بصناعة والاول هو الخامس والثانى اما متمم
اولا والاول هو الثانى والثانى لا يخلو اما في كماله الاول اولا والاول هو الثالث والثانى
هو الرابع واما قوله ويكون كليه الكل صورة في الاجزاء معناه ان للامور الكثيرة التى
ليس لها جزء صوري حقيقي يقال لكليتها وجمعيتها انها صورة في الاجزاء ولا شك
ان هذا القول قول مجازي تسميها للاعتبار الذهنى للوحدة بالصورة الخارجية
التى هى جهة الوحدة قال ـــــ والصورة قد يكون ناقصة كالحركة وقد يكون تامه
للتربيع والتدوير كلما يخرج به الشى من القوة الى الفعل في شى وهو صورة له وان كان
الشى الخارج منها اليه نفس القوة فانها ايضا قد يكون بالقوة وقد يكون علمت ان
للقوة مراتب وان معنى الحركة هو كمال ما بالقوة من جهة ما يكون بالقوة وكل كمال صورة
فالحركة صورة ناقصة لانها نفس فعلية القوة فالشى مثلا اذا تحرك الى اين مخصوص
فهو لم يكن قبل الحركة في ذلك الاين لا بالفعل ولا بالقوة فاذا تحرك فهو صار فيه
بالقوة وهي له بالفعل واما الصورة الكاملة فهي ما لم يسبق لها امر بالقوة كالاشكال
وغيرها من الامور التى لا اشتداد وتضعف فيها قال ـــــ وقد علمت ان الشى الواحد
يكون صورة وغاية ومبدا فاعليا من وجوه مختلفه اه اعلم ان بين هذه العلل
الاربع مناسبات كثيرة منها ان كل واحد من الفاعل والغاية سبب للاخر بوجه
فالفاعل من وجه سبب للغاية وكيف لا وهو الذي يحصلها في الخارج والغاية
من وجه سبب للفاعل وكيف لا وهو الذي يجعل الفاعل فاعلا ولذلك اذا قيل
لم ترتاض فتقول لاصح واذا قيل لم صححت فتقول لانى ارتضيت فالرياضة سبب
فاعلى للصحة والصحة سبب غائى للرياضة فالفاعل علة لوجود ماهية الغاية
في العين لا لكون الغاية غاية والغاية علة لكون الفاعل فاعلا ومنها ان كل واحدة
من المادة والصورة سبب للاخرى بوجه كما مر ومنها ان بعض هذه العلل قد
يتحد ببعض كما سيجى ان فاعل الكل بعينه غاية الكل وجولا وعقلا وقد فاذا

الشيخ في الطبيعات ان الشيء الواحد يكون صورة وغاية ومبدا فاعليا بوجوه مختلفة
سواء كان في الافاعيل الطبيعية او في الصناعيات اما في الطبيعة فان في الاب مبدا
لتكون الصورة الادميه في النطفه وهو صورته الادميه لا شيء اخر منه والمبدا
الحاصل في النطفة الا صورة ادمية وهي ايضا الغاية التي يتحرك اليها النطفه
لكنها من حيث يقوم المادة ويحصل منهما نوع الانسان صورة ومن حيث يبتدي
تحريكها منه فهي فاعلة ومن حيث ينتهي تحريكها اليه فهي غاية واما في الصناعة
فان الصناعة عبارة عن وجود صورة المصنوع في النفس على وجه يكون ملكة راسخة
يصدر بها من النفس صورته الخارجيه متى شاء من غير كلفة فالبناء من في نفسه
صورة البيت وصورة مبدائه الذي منه يتوصل اليه من الحركات وموادها
فما في نفسه من صورة البيت وصورة الحركة هو المبداء الذي يصدر عنه حصول
الصورة في مادة البيت بالفعل عند تمام الحركة بعد ان حصلت بالقوة عند الحركة
فصورة البيت صورة من جهة تكميل المادة بها وغاية من جهة انتهاء الحركة
اليها وفاعل من جهة ان ابتداء الحركة منه وكذا الصحة هي صورة البرء فالتي
منها في الخارج وصورته في نفس الطبيب هي معرفة العلاج التي هي صورة البرء
وصورة ما يتوقف عليه البرء فالتي منها في الخارج هي صورة يستكمل به المادة البدنية
القابلة للصحة والمرض ويتركب منها ومن المادة مهية الصحيح تركيبا
صنفيا فيكون علة صورية باعتبار اجزاء وهي ايضا غاية لانتهاء الحركة اليها
والتي منها في نفس الطبيب فاعل من حيث يبتدي الحركة منه وعلة غايية
باعتبار اخر من حيث يجعل الفاعل المباشر فاعلا ولا منافاة بين كون الشيء
فاعلا بعيدا او علة غاييه قريبة كما يوضح قال والفاعل الناقص
يحتاج الى حركة والات التي يصيد رما في نفسه اه لا يذهب على احد ان الفاعل
المقتضي لشيء في الخارج سيما الذي يفعل الغاية او يفعل بشعور وارادة

لابد ان يكون في ذاته صورة ذلك المعلول بوجه من الوجوه والا لما اقتضاه لذاته ثم
لا يخلو الفاعل اما ان لا يحتاج في افادته لصورة المعلول في العين الى اله وحركة
او يحتاج اليهما والاول هو التام والثاني هو الناقص فالفاعل التام هو الذي يكون
الصورة التي للمعلول في ذاته مستتبعة لوجود تلك الصورة في مادتها فقوله
والكامل معناه واما الفاعل الكامل واعلم ان توقف الفعل في نفسه الى المادة لا
ينافي كون الفاعل تاما لان ذلك من الامور التي يرجع الى نقص في المعلول كالامكان
ونحوه لكون وجوده غير قايم الا بمادة لا الى نقص الفاعل فالفاعل التام لا يحتاج
في فاعليته الى مادة بل المعلول قد يفتقر في نحو وجوده الناقص الى مادة واستعداد
قال ويشبه ان يكون الامور الطبيعيه صورها عند العلل المتقدمة للطبيعه
بنوع اه لما علمت ان الفاعل يجب ان يكون عنده صورة المعلول سيما اذا كان
بما للفعل غاية وح يرد الاشكال في الافاعيل الطبيعية كحركة العناصر الى احيازها
وحركات النباتات كما وكيفا كالتشكيلات والالوان والطعوم والروايح
وغيرها اذ صورتها ليست في نفس الفاعل لان فاعلها الطبايع التي هي عديمة
الشعور وللحكماء هيهنا قولان احدهما اثبات الشعور لهذه الطبايع سيما
النباتيه وان كان شعورا ضعيفا وثانيهما وهو ان هذه الطبايع ليست فاعلة
بالاستقلال بل هي بمنزله القوي المستخرة للعلل المتقدمة عليها فتلك العلل
تفعل الطبايع بها وتفعل بها الامور الطبيعيه من المواد والاعراض والاثار فهذه
الامور الطبيعية صورها عند مبادي المتقدمة والشيخ كانه جمع بين القولين
وهو ان صور هذه الامور عند المبادي العاليه بنوع اعلى واقوي وعند الطبيعة
الفاعلة بالتسخير بنوع ادني واضعف كما ستعلم من بعد عند اثبات الغايات للافاعيل
قال واما الغاية فهي ما لاجله يكون الشيء وقد علمته فيما سلف وقد يكون
الى اخره عرف الغاية بانها ما لاجله يكون الشيء والمراد ما لاجله يكون وجود الشيء

الذي هو المفعول عن فاعله واشار بقوله وقد علمت فيما سلف الى ما ذكره في الطبيعيات
في الفصل الثاني من المقالة الاولي المعقود في تعديد المبادي للطبيعيات على سبيل
المصادرة والوضع وقوله وقد يكون الى اخره تقسيم للغاية بحسب وجودها في
الخارج الذي باعتباره قد يكون متاخرة عن الفعل ايض وذلك في عالم الاكوان
والحركات وسواء الغاية الغاية لانها في بعض الاشياء في نفس الفاعل وفي بعضها
في شيء غير نفس الفاعل والقسم الثاني ينقسم الى قسمين لان التي ليست في نفس الفاعل
قد يكون في القابل وهو الموضوع هيهنا وقد يكون في غيره فهذه ثلثة اقسام الاول
الغاية التي في نفس الفاعل مثالها كغاية الحركات الفكرية من القضية المطلوبة من
الفكر وهو صورة علمية يحصل عقيب الفكر والثاني الغاية التي في نفس القابل مثل
غاية الحركات الاختيارية الجسمانية الصادرة عن النفوس بالروية بكون متحرك
من اين الى اين اخر او فوق بطبعه البدني او غاية الحركات الطبيعية التي مبداها
طبيعة ولكن ليست تلك الحركة لغاية هي كمال للفاعل الطبيعي بل للنفس المادة
كالحركة في الكم الصادرة من القوة النباتية فان غايتها حصول ازدياد في المقدار
والزيادة في المقدار كمال في الجسم الذي هو الموضوع لا الفاعل النمو لان النفس
النباتية لا يزداد ولا ينقص وعند الشيخ واصحابه من المشائين لا تشتد ولا
تضعف فضلا عن الازدياد والانتقاص واما القسم الثالث وهي الغاية التي ليس
وجودها في الفاعل ولا في القابل فمثالها كمن يفعل فعلا لاجل رضا فلان
ورضا فلان شيء خارج عن الفاعل والقابل معا واقول في هذا التقسيم نظر فان
سلكت الحق فالغاية بالحقيقة دايما يجب ان يكون عايدا الى ذات الفاعل بما
هو فاعل لان غاية الشيء تمامه وكماله فالذي يظن به انه في القابل ككون الحجر
في مركز العالم هو كمال للطبيعة الارضية وكون النامي في غاية النشو غاية مطلوبة
للقوة المنمية التي في النبات وكذا كون المتحرك الارادي في حين ملايم لبدنه مطلوبة

لنفسه المتحركة وكذلك من فعل فعلا لرضا فلان لا بد ان يكون غاية فعله والداعي له
عليه امرا يعود الى نفسه كعلمه برضا فلان او فرحه بذلك او ما يجري هذا المجرى
وقوله وان كان الفرح بذلك الرضا غاية اخرى حق لكن الكلام في ان رضا فلان
من حيث كونه امرا خارجا عن الفاعل وقواه المتوسطة بينه وبين فعله ليس من
جملة الغايات الذاتية المترتبة والحاصل ان الغايات ابدا بازاء المبادي فان
كان الفعل ذا مبادي مترتبة لبدنية الاختيارية الواقعة عن نفس الانسان مثلا
كان له غايات مترتبة ايض ليس شيء منها خارجا عن تلك المبادي فالغاية
النفسية للفاعل النفسي والخيالية للخيالي والطبيعية للطبيعي كما ستتضح لك
انشاء الله تعالى فصل في اثبات الغاية وحل شكوك قيلت في ابطالها والفرق
بين الغاية وبين الضروري وتعريف الوجه الذي يتقدم به الغاية على ساير العلل
والوجه الذي يتاخر مطالب هذا الفصل اربعة الاول اثبات الغاية فان على الفيلسوف
الاول صاحب هذا العلم ان يقيم البرهان على وجود الغاية في الافاعيل الطبيعية
والارادية لان هذا المطلب غير بديهي وليس ايض لاصحاب العلوم الجزئية ان
يبرهنوا على وجه الكلي على هذا المطلب بل ليس للطبيعي ان يقيم البرهان على ان
للطبايع الجسمانية على الاطلاق غايات بل من شانه ان يتسلم ذلك وكذا البحث عن
سائر المبادي للجسم الطبيعي بما هو جسم طبيعي على الوجه الكلي من صاحب هذا العلم
كما ذكره الشيخ في اوايل الطبيعيات الثاني حل الشكوك الواردة عليها ودفع
الاقوال التي قيلت في ابطالها والثالث بيان الفرق بين الغاية بالذات وبين
الضروري والغاية التي هي بالعرض والرابع في تبيين الوجه الذي به يكون الغاية
علة غائية متقدمة على ساير العلل وهي بسببه يكون جاعلة للفاعل فاعلا والوجه
الذي به يكون متاخرة عن ساير العلل معلولة لمعلولها قال فيقول
قد بان مما سلف لنا من القول ان كل معلول فله مبدا وكل حادث فله مادة

وله صورة ولم يبين بعد ان كل تحريك فله غاية ما وان هيهنا ما هو عبث وهيهنا
ما هو اتفاق وايضا هيهنا مثل حركة الفلك فانه لا غاية لها في ظاهر اللامر
والكون والفساد لا غاية لهما في ظاهر الظن يعني انا ابتنا في هذا الكتاب
وهو كتاب الالهيات ثلث علل من العلل الاربع اما العلة الفاعلية فلكل موجود
معلول واما العلة المادية والصورية فلكل موجود حادث ولم يثبت بعد
والعلة الغائية للاشيا ولا ايضا الغاية لكل تحريك والحال ان هيهنا شكوكا
قيلت في ابطال الغاية فمنها القول بالبحث والاتفاق وجود العبث والجزاف
فينقض بهما قاعدة ان لكل تحريك غاية ومنها ان من جملة الحركات حركة
الفلك وهي غير منقطعة ابدا فلا غاية لها فينتقض بها القاعدة الكليه
ومنها اشخاص الكائنات الغير المتناهية التي بعضها غاية البعض ولا ينتهي الى
غاية اخيرة لا غاية لها واذا ابطلت الغاية الاخيرة بطلت الغايات كلها ومن هذا
القبيل وجود النتايج المترادفة القياسات الى غير النهاية كما قال ثم لقايل
ان يقول يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما لكل ابتداء ابتداء فلا يكون بالحقيقة غاية
وتمام لان الغاية الحقيقة ما يسكن لديه وقد يجد اشيا هي غايات ولها غايات
الى غير النهاية فان هيهنا اشياء يظن انها غايات ولا يتناهى كنتايج تترادف عن
القياسات ولا تتناهى هذا تقرير هذا الشك الاخير وهو ان الغاية الحقيقيه
هي اخر ما ينتهي اليه الفعل ويسكن لديه الفاعل المقتضي كما ان المبدا في الحقيقته
اول ما يفتقر اليه صدور الفعل وقوامه وكما جاز ان يكون سلسله الحوادث ذاهبة
الى غير النهاية بلا اول له فلم يكن شيء منها مبدا ذاتيا ولا فاعلا حقيقيا لان ذلك
ما لا يجوز وجود مهية المعلول وقوام حقيقته بدونه فكذلك يجوز ان يذهب سلسلة
الغايات لا الى نهاية فلا يكون شيء منها غاية حقيقته بناء على ما ذكرنا من ان
الغاية بالحقيقة هي اخر ما يسكن اليه وهكذا حكم القياسات والنتايج المترادفه

التي يجعل كل نتيجه من تلك القياسات جزء القياس اخر وهكذا الى غير نهاية فليس شيء
من تلك النتايج مطلوبا حقيقيا يطلب لذاته بل يطلب ليصير وسيلة الى شيء اخر
والوسيله لا يكون مطلوبا بالذات بل بالعرض فيقول الان اما الشك الاول المنسوب
الى الاتفاق والعبث فنحله ونقول اما حال الاتفاق وانه غاية ما فقد فرغ منه
في الطبيعيات اعلم انه ذكر انباذقلس ان يكون الاجرام الاسطقسيه بسايطها و
مركباتها حاصلة بالبحث والاتفاق فما اتفق ان كان هيئة اجتماعه يصلح للبقاء و
النسل بقي وما اتفق ان لم يكن كذلك لم يبق وله في ذلك حجج لهما ان الطبيعة كيف
تفعل لاجل غرض مع انها ليست لها روية وثانيها انا توافقنا على ان التشويهات
والزوايد والموت ليست مقصودة للطبيعة مع ما فيها من النظام الذي لا يتغير
فان النظام الذبول ليس من نظام النشو والنمو بل هما وان كانا متعاكسين فلهما نظام
لا يتغير ونهج لا يهمل ولكن لما كان نظام سبب النقصان الذبول ضرورة المادة فلا
جرم حكمنا انها غير مقصودة للطبيعة فكذلك نظام النشو والنمو بسبب ضرورة
المادة فوجب ان لا يكون مقصوده للطبيعه وهذا كالمطر الذي يعلم يقينا انه كاين
لضرورة المادة فوجب ان الشمس اذا بخرت فخلص البخار البارد فلما برد صار ماء
ثقيلا فنزل ضرورة فاتفق ان يقع في مصالح وليس كذلك بل الضرورة المادة وثالثها
ان كانت الطبيعة يفعل الغرض وذلك الغرض ان كان العرض اخر يلزم التسلسل وان
كان لا لغرض اخر فقد جعل شيا لا الغرض اخر فيجوز ذلك في كل الافعال ورابعتها
ان الطبيعة الواحدة يفعل افعالا مختلفة مثل الحرارة فانها تحل الشمع وتعقد
الملح وتسود وجه القصار وتبيض وجه الثوب فهذه ادلة منكر الغايات في افاعيل
الطبايع والحق ان للطبايع غايات ذاتيه في فاعيلها ولكن لا شك ان يكون للاتفاق
مدخل في يكون الامور الطبيعة بالقياس الى خصوصيات افرادها الشخصيه
فانه ليس حصول هذه الماء عند هذا الجزء من الارض ولا حصول هذه الحبة من

البر في هذا البقعة من الارض امر دايم او اكثري بل التسامح انها وما يجري مجراها اتفاقيات
لها اسباب اتفاقيه نادرة الوقوع ولكنها ندعي ان للقوي الفعاله الطبيعيه غايات
معينة ذاتيه تودي اليها لا محالة ان لم يكن عارض وقصر والامور العرضيه والقسريه
لا يكون دايمته ولا اكثريه كما برهن عليه فاذن المراد بالغاية المعلولات التي يكون تادي
القوي اليها دايما واكثريا والبرهان عليه ان يفرض الكلام في تكون السنبلة من البر
باستمداد المادة عن الارض ونقول البقعة الواحدة اذا سقط فيها حبة بر وحبة
شعير انبتت وحصلت من بر سنبله بر ومن الشعير سنبله شعير ولابد من نفوذ
اجزا الارض دايما في تلك الحبة ليصير اغذا لها فيكون منها السنبله وظاهر ان ذلك
النفوذ انما يكون بحركة الارض والما عن مواضعها الطبيعيه فلا يكون تلك الحركات
منهما بل حركاتها لوجود قوة مستكنة في الحبات ثم لا يخلو اما ان يكون في تلك
البقعة اجزا يصلح ليكون البر واخري تصلح ليكون الشعير او يكون الصالح لهما
جميعا من نوع واحد فان كان الصالح لهما نوعا واحدا لم يكن صيرورة ذلك
الجزء برا والاخر شعيرا لضرورة المادة بل لاجل ان القوة الفاعلة تحركها الى الصورة
دايما او في الاكثر وهذا هو مرادنا بالغاية وان كانت الاجزاء مختلفة في
الصلوح للغاية فذلك الاختلاف ليس لماهية الاجزاء الارضيه بل لان القوة
المودة في البرة افادت ذلك الجزء من الارض تلك الخاصية فان كانت افادت
تلك الخاصية لخاصية اخرى سابقة عليها لزم التسلسل وان كانت لا لخاصية
اخرى كانت القوة المستكنة في البرة لذاتها متوجهة الى الفعل ويكون صدور
ذلك الفعل عنها دايما او اكثريا وبالجملة فاذا لم يكن القوي الطبيعيه متوجهة نحو
غايات معينة فلم لا يثبت البر زيتونا والزيتون بطيخا ثم اذا ثبت ان للافعال
الطبيعية غايات فنقول انها ما لم يكن ممنوعة بعوايق او معارضات فهي خيرات
ونستدل عليه بوجهين الاول اذا تادت الى غايات ضارة كان ذلك لا دايما ولا

اكثريا بل النفس تطلب لها سببا عارضا فيقال ماذا هذا الحيوان حتى مرض او ذبل
وماذا اصاب هذه المراة حتى اسقطت واذا كان كذلك فالطبيعة متوجهة
الى الخير الثاني انا اذا احسسنا بعارض او قصور من الطبيعة عاونا الطبيعة
بالصناعة كما يفعله الطبيب معتقدا انه اذا زال العارض واشتدت القوة توجهت
الطبيعة الى الصحة والخير وهذا يدل على المقصود والجواب عما تمسكوا به اولا
انه ليس اذا عدمت الطبيعة ويجب ان تحكم بان الفعل الصادر عنه غير متوجه الى غاية
فان الروية لا تجعل الفعل ذا غاية بل تميز فعلا عن فعل وتعينه للوقوع ويكون لكل واحد
من تلك الافعال غاية مخصوصة ويكون تادي ذلك الفعل اليها لذاته لا بسبب
اخر حتى لو قدرنا عدم اختلاف البواعث والدواعي لكان يصدر من الناس فعل
واحد من غير روية ومما يقرر انه لا شك في ان الصناعات لغايات ثم انها اذا صارت
ملكة لم يحتج في استعمالها الى الروية بل الروية يصير مانعا عن ذلك مثل ان الكاتب
اذا تفكر في حرف بتلك في صناعته وكذلك اعتصام المزلق رجله بما يعصمه
ومبادرة اليد الى العضو للتحكك من غير فكر ولا روية واوضح منه ان القوة النفسانيه
اذا حركت عضوا ظاهرا فانما يحركه بواسطة الوتر والنفس لا شعور لها بذلك والجواب
عما به ثانيا ان الفساد في هذه الكائنات تارة لعدم كمالاتها وتارة لحصول
ارادات خارجة عن مجرى الطبيعة فاما الاعدام فليس من شرط كون الطبيعة
متوجهة الى غاية ان يكون واصلة اليها والموت والذبول كل ذلك لقصور الطبيعة
عن البلوغ الى الغاية المقصودة واما نظام الذبول فله سببان احدهما بالذات وهو
الحرارة والاخر بالعرض وهو الطبيعة ولكل منهما غاية فالحرارة غايتها تحليل الرطوبة
فتسوق المادة اليه على النظام فالطبيعة التي في البدن غايتها حفظ البدن
ما امكن بامداد بعد امداد ولكن كل مدد تال فانه يقع اقل من المدد الاول
فيكون ذلك الامداد سببا بالعرض لنظام الذبول فهو اذن من حيث هو نظام

فهو فعل الطبيعة وان لم يكن فعل طبيعة البدن ونحن لم ننقل ان كل حال للصور
الطبيعية يجب ان يكون غاية للطبيعة التي فيها بالذات بل نقول ان كل طبيعة
فانها تفعل فعلها الخاص لغاية لها فاما فعل غيرها فقد لا يكون لغاية لها وايضا
فان الموت وكان لم يكن غاية نافعة بالقياس الى بدن زيد فهو غاية بالقياس الى
نظام الكل واجب على ما عرف في علم النفس واما الزيادات كالاصبع الزايدة
في الانسان فهي كاينة لغاية ما فان المادة اذا فضلت حركت الطبيعة فضلها
الى الصورة التي يستحقها بالاستعداد الذي فيها ولا تعطلها فيكون فعل الطبيعة
فيها لغاية واما ما نقل في المطر فممنوع بل السبب فيه قرب الشمس وبعدها وهو
سبب الهي لنظام العالم وله غايات اكثيرة فالطبيعة على ما عرفته واما الجواب
عما تمسكوا به ثالثا فهو انه لا يلزم ان يكون لكل غاية غاية بل الغاية الحقيقية يكون
مقصودة لذاتها وساير الاشياء تقصد لها وما يقصد لذاته فلا يقال له لم
قصد ولهذا لا يقال لم طلبت الخير والصحة ولم هربت من الالم والجواب عما تمسكوا به
رابعا ان القوة المحرقة التي لها غاية وهي احالة المحترق الى مشاكلة جوهرها واما
العقد تارة والحل اخرى فذلك لان الوصول الى تلك الغاية في بعض الجواهر
بواسطة الحل وفي الاخر بواسطة العقد فتلك من اللوازم الخارجية واما الغاية
الذاتية فهي واحدة بل نقول فعل الطبيعة المسخنة شيء واحد بالذات لعلة
واحدة ولكن هذه الاثار المختلفة من الحل والعقد والتسويد والتبييض و
غيرها انما حدثت لاجل اختلاف القوابل والمستعدات وطبايعها فهذه
خلاصة ما ذكره الشيخ في الطبيعيات وغيرها في دفع شبهة الاتفاق والبحث
الموردة لابطال الغاية واعلم ان لها في تحقيق عروض الذبول وكذا في عروض الموت
كلام اخر غير ما ذكروه مذكور في بعض كتبنا الحكمية كالشواهد والاسفار
قال واما بيان امر العبث فيجب ان يعرف ان كل حركة ارادية فلهذا مبدا قريب

ومبدا بعيد فالمبدا القريب هو القوة المحركة التي في عضلة العضو ومبدا الذي
يليه هو الاجماع من القوة الشوقية والابعد من ذلك هو التخيل والفكر فاذا
ارتسم في التخيل او الفكر النطقي صورة تحركت القوة الشوقية الى قوله جزئيا لا تضبط
يريد بيان ان الفعل العبث والخراف غاية بالقياس الى مبداه الذي هو قوة شوق
خيالي وان تلك الغاية خير لتلك القوة الشوقية الخالية وان
لم يكن غاية ولا خيرا بالقياس الى القوة التي هي قبلها وملخص كلامه انه يجب ان
يعلم ان للحركات مبادي مترتبة بعضها ضرورية باعيانها وبعضها غير ضرورية
باعيانها منها قريبة ومنها بعيدة فالقريبة هي القوة التي في عضلة العضو و
البعيدة هي القوة الشوقية فهذان المبدآن لا بد من حصولهما في كل حركة حيوانية
اختيارية ولكل منهما غاية يترتب على فعلها ثم ان غاية القوة المحركة التي في
العضل هي ما انتهت اليه الحركة وليس لها غاية غير ذلك واما القوة الشوقية فقد
يكون غايتها نفس غاية القوة المحركة وانما تختلفان بالاعتبار مثل اما اذا انضجر انسان
من المقام في الموضع الذي فيه وتذكر مقاما اخر او فق بحاله او مزاجه فاشتاق
الى المقام فيه فتحرك اليه فكان غاية شوقه نفس ما انتهت اليه حركته وهو
الذي هو غاية للقوة المحركة القريبة وقد يكون غاية المحركة غير غاية الشوقية
كما اذا تخيل الانسان صورة لقاء صديق فيشتاق اليه ويتحرك الى المكان الذي
يقصد مصادفته فيه فغاية القوة المحركة الوصول الى ذلك المكان وغاية
القوة الشوقية مصادفة ذلك الصديق فاختلف الغايتان لتغاير الصورة
الخارجية والصورة الادراكية لشيء واحد فان المقام في الخير المذكور نفسه
غاية للقوة المحركة وتصوره وحضوره في النفس مطابقا للوقوع الخارجي
غاية للقوة الشوقية فالمراد بالاتحاد المذكور ههنا ان لا يكون الغايتان
متغايرتين خارجا وتصورا والمراد بالاختلاف بينهما ان يكونا متغايرتين

فان اتحدت الغايتان وانما تغايرا بالذات
لا بالاعتبار والقول بمغايرتهما متغايرتين
لا لان تغايرهما في المثال الاول
بيع

في الخارج ايض واما المبدا الذي لا يجب حصوله بعينه للحركات الاختيارية فهو
الفكر او التخيل فانه وان كان لا بد من احدهما اذ كل حركة اختيارية منبعثة عن قوة
شوقية هي قبل القوة المباشرة للتحريك والشوق لا ينبعث الا عن ادراك من
قوة تخيلية او قوة فكرية فالمبدا الابعد للحركة اما مبدا الفكر او مبدا التخيل الا
انه ليس ولا واحد منهما واجب الحصول بعينه واذا عرفت هذا فنقول اما القوة
المحركة التي هي في العضلات فان غايتها لا محالة موجودة كساير القوي الطبيعية
التي للاجسام ولا فرق بينها وبين تلك الطبايع البسيطة الا بان هذه مسخرة
لقوة اخري فوقها جزئية فيستخدمها في الحركة الى اي جهة شاءت بخلاف
الطبايع البسيطة فان حركاتها الى جهة معينة ولها غاية مخصوصة لا
تختلف ثم ان لم يوجد معها غاية القوة الشوقية سمي ذلك الفعل باطلا
بالقياس الى القوة الشوقية لا بالقياس الى القوة المحركة مثل من وصل الى المكان
الذي قدر فيه مصادفة الصديق ولم يصادفه فاما اذا حصلت الغايتان
ولكن يكون المبدا البعيد هو التخيل وحده لا الفكر يسمي ذلك الفعل عبثا واذا
بطابق المبدان التخيل والفكر جميعا على غاية فليست بعبث ثم لا يخلو ذلك
الفعل الذي يسمي بالعبث اما ان يكون مبداه هو التخيل وحده او التخيل مع طبيعة
او مزاج كالتنفس وحركة المريض او التخيل مع خلق او ملكة نفسانية داعية الى
ذلك الفعل بلا روية فالقسم الاول يسمي جزافا ولم يسم عبثا والذي كان المبدا
فيه التخيل مع طبيعة يسمي قصدا ضروريا وطبيعيا والذي كان المبداء هو
التخيل مع ملكة وخلق سمي عادة واذا عرفت ذلك ظهر ان العبث فعل له غاية
وهي خير حقيقي او ظني اما ان له غاية فلان المبعث بالحية مبدا حركته هو
القوة التي في العضلة والذي قبله شوق تخيلي بلا فكر وليس مبداه فكر وقد
حصلت الغاية التي للقوتين المحركة والشوقية التخيلية ولم تحصل الغاية التي

للقوة الفكرية لانها غير موجودة حتي يكون غاية لها فظهر ان المبادي الموجودة
غاياتها حاصلة وما لم تحصل من الغايات فذلك لانه لم يكن مبداها موجودة
واما بيان ان تلك الغاية خير حقيقي او مظنون فلان كل فعل نفساني فلشوق
مع تخيل لكن ربما لا يكون ذلك التخيل ثانيا بل يكون سريع البطلان فلا يحصل
الشعور به فان التخيل شي والشعور به فانيا التخيل شي اخر وبقاؤه في الذكر شي
اخر ولا يستلزم الاول الاخيرين ولو كان كل تخيل يلزمه الشعور به لذهب الامر
الى غير النهاية ثم ذلك الشوق التخيلي له علة لا محالة اما عادة واما ملال عن
هيئة واما حرص يخصها كالحركة للحركة والحس للحسة على احداث فعل من
القوة وذلك كل لذيذ بحسب القوة التخيلية واللذيذ لشي خير بالقياس الى
ذلك الشي وان لم يكن خيرا بالقياس الى القوة العقلية فهذه الاشياء غير
خالية عن خيرات مظنونة ثم وراء هذه علل واسباب لتخصيص الحركات
الجزئية لا تنضبط فثبت ان لكل فعل غاية هي خير بالقياس الى فاعله وعلمت
ايض ان غاية كل فعل كمال من جنس فاعله في الطبيعي للطبيعة والنفساني للنفس
والعقلي للعقل قال واما الشك الذي يليه فينكشف بان يعرف الفرق بين
الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد الغايات بالعرض والفرق بينهما
ان الغاية بالذات هي ان للغاية الى قوله لا العرض الاتفاقي هذا الشك هو
الذي اشار اليه بقوله ثم القابل ان يقول فلا يجوز ان يكون لكل غاية غاية كما
لكل ابتداء الى اخره والجواب الذي ينكشف به حاله موقوف على مقدمة وهي
ان يعرف الفرق بين الغاية بالذات وبين الضروري الذي هو احد اقسام
الغاية بالعرض فنقول قد عرفت ان الغايات اما اتفاقية او ضرورية فاعلم
ان الغاية الضرورية اما ذاتية واما عرضية فالغاية الذاتية هي الغاية تتوجه
اليها الطبيعة او الارادة وتطلبها لذاتها والعرضية ما لا يكون كذلك وهو

احدا امور ثلثة احدها الامر الذي لا بد من وجوده متقدما على وجود الغاية حتى يوجد
الغاية المطلوبة مثلا صلابة الحديد ليتم به القطع وهذا يسمى نافعا اما بالحقيقة
كما في الافعال الطبيعة او بالظن كما في بعض الافعال الاختيارية وثانيهما شيء لا بد من
وجوده حتى يوجد الغاية ولكن لا على انه علة للغاية بوجه من الوجوه مثل انه لا بد
من جسم اركن حتى يتم القطع به ولا مدخلية للدكنة في كون الحديد قاطعا الا انها
لازمة لها وثالثها الامر الذي يترتب حصوله على حصول الغاية مثل ان العلة الغاية
لفعل التزويج هو التوليد ثم يتبعه حب الولد ويلزمه لا على ان يكون لاجله
التزويج فهذه كلها من اقسام الغايات بالعرض ولا بالذات ولكن الضرورية منها الا الاتفا
قيه قال ــــــ وقد علمت الغايات الاتفاقية في موضع اشارة الى ما ذكره في اوايل
الطبيعيات في تلخيص ما ذكره هناك مع مزيد تحقيق وتوضيح ان كل مسبب فله
سبب فاما ان يكون حصوله عن سببه دايما او اكثريا او على سبيل التساوي وعلى
الاقل فان كان على الوجهين الاولين فلا يقال انه اتفاقي واقع بالاتفاق اما في الدايم
فهو ظاهر واما في الاكثري وهو السبب الذي يتوقف استكمال سببيته على حصول
قيد فعند تخلف ذلك القيد يتخلف عنه حصول المعلول وعند حصوله
يحصل المعلول لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة فالفرق بين الدايم والاكثري
هو ما ذكرناه من ان الدايم ما يجتمع في علته جميع القيود المعتبرة في عليتها والاكثري
ما قد يتخلف قيد علته ويكون الاكثري ايضا مع وجود تلك القيود دايميا وهذا الحكم
مطرد لا يتخلف في العلل الطبيعية والارادية فان الارادة ما لم يجزم استحال كونها موثرة
واذا صارت جازمة وانت الاعضاء بالحركة ولم يقع سبب مانع او ناقص للعزيمة
امتنع تخلف الفعل عنها كالطبيعة فاذا كان الاكثري من جنس الدايم والدايم لا يقال
انه بالاتفاق فالاكثري ايضا كذلك واذا عرفت ذلك فاعلم ان السبب الذي من شانه ان
يتادى الى المسبب لا دايما ولا اكثريا ما هو السبب الاتفاق فان الامور ما يكون بالتساوي

كقعود

زيد وقيامه ومنها ما يكون على الاول كوجود ستة اصابع للانسان وهما قد يكونان
باعتبار ما واجبا وذلك لانك اذا شرطت في كف الجنين ان المادة فضلت عن المصروف
منها الى الاصابع الخمس والقوة المختلفة صادفت استعدادا تاما في مادة طبيعية
فيجب ان يتخلق اصبع زايد وبالجملة فلو ان انسانا احاط بالكل حتى لم يشذ عن
لم يكن شيء موجودا بالاتفاق بل كان كلها واجبا فان الامور الموجودة بالاتفاق انما
يكون موجودة بالاتفاق اذا اخذت بالقياس الى من لم يعلم اسبابها واما اذا قيسها
الى من علم اسبابها لم يكن شيء من الموجودات اتفاقيا ومثال هذا في الاصبع الزايد
فانها وان كانت بالقياس الى الجاهل باسبابها وبالقياس الى هذا الشخص اتفاقا
فهي بالقياس الى علم الله وبالقياس الى الكل والاسباب المكتنفة ليس بالاتفاق وكذلك
اذا عثر انسان في شيه على كنز فانه بالقياس الى العاثر والى الجاهل بالاسباب التي
صادفت العاثر الى الكنز بالاتفاق فاما بالقياس الى علم الله عز وجل والاسباب المكتنفة
ليس بالاتفاق بل بالوجوب ثم ان الاتفاق والبخت انما ينسب الى ما كان من شانه
ان يكون سببا موديا اليه ولكن لا دايما ولا اكثريا واذا لم يكن موديا اليه لم يقل فيه انه
اتفق مثل قعود زيد عند كسوف الشمس فانه لا يقال قعود زيدا اتفق ان كان سببا لكسوف
الشمس بل الاتفاق انما يكون فيما من شانه ان يودي اليه حتى لو فطن الفاعل بما
يجري عليه اسبابه وصح ان يريده ويختار لصح ان يجعله غاية كما لو فطن الخارج الى
السوق لان يلقى الغريم في الطريق فان خروج العارف بحصول الغريم في جهة مخرجه
يودي في اكثر الامر الى مصادفته واما خروج غير العارف فربما تادي وربما لم يتاد
فهو بالقياس الى العارف غير اتفاقي وبالقياس الى غير العارف غير اتفاقي فنقول ايضا
ان السبب الاتفاقي قد يجوز ان يتادي الى غايته الذاتية ويجوز ان يتادي مثل ان
ان الرجل اذا خرج متوجها الى دكانه مثلا فلقي غريما له فربما انقطع بذلك عن
الغاية الذاتية وهي اتيان دكان وربما لم ينقطع بل تخلص من الغريم ووصل الى الطبيعيه

ما قصده وكالحجر الهابط اذا شج فربما لم يهبط الى بهبط وربما هبط اليه كان
وصل الى غاية الطبيعة فيكون بالقياس اليها سببا ذاتيا وبالقياس الى الغاية
العرضية سببا اتفاقيا واما اذا لم يصل اليها كان بالقياس الى الغاية الذاتية
باطلا والاتفاق اعم من البحث وكانهم لا يقولون بختا الا لما يودي الى شيء ما
يفيد به ويكون مبداه ارادة من ذي اختيار نطقي واما ما مبداه طبيعة كالعود
الذي تشق ويجعل نصفه في المسجد ونصفه في الكنيف فذلك لا يسمى بختا الا
قيس الى مبدا اخر ارادي فان الامور الاتفاقية يجري على مصادمات تحصل
بين شيئين واشيا وكل مصادمة فاما ان يكون كلا المتصادمين متحركين الى
ان يتصادما او يكون احدهما ساكنا والاخر متحركا اليه فاذا كان كذلك فجاز ان
يتفق حركتان من مبداين احدهما طبيعي والاخر ارادي يتصادمان عند غاية واحدة
يكون بالقياس الى الارادي خيرا بعيدا به او شرا يعتد به فيكون نحو بختا له ولا
يكون بالقياس الى المحرك الطبيعي بختا وفرق بين رداءة البخت وسوء التدبير فان
سوء التدبير هو اختيار سبب في اكثر الامر يودي الى غاية مذمومة ورداءة
البخت ان السوء التدبير فان سوء هو ان يكون السبب في اكثر الامر غير مود
الى غاية مذمومة لكن في حق صاحبه يودي اليها والشيء الميمون هو الذي قد تكرر حصول
اسباب الخير بالاتفاق عند حصوله والمشئوم بالعكس منه فقد علمت ان السبب الاتفاقي
ما يكون تاديته الى المسبب لا دايما ولا اكثريا ووقع بين الاقدمين خلاف عظيم في وجود
الامر الاتفاقي وعدمه وظاهر ان ذلك الاختلاف ليس في اطلاق لفظ الاتفاقي
لان الاختلاف في الاسامي غير لايق بالمباحث الحكمية بل الاختلاف انما وقع في
ان السبب هل يجوز ان يكون تاديته الى المسبب على التساوي او اقليا ام لا فبعضهم جوزه
منعه والذي للمانعين ان يتمسكوا به هو تمسك به المانعون هو ان السبب اما ان
يستكمل في شرايط سببيته فوجب ان يكون مستقلا بالتاثير فيكون حصول المعلول

منه دايما لما من امتناع تخلف المعلول عن العلة التامة وان لم يكن مستقلا بالتاثير
فلا بد معه من امر اخر فيكون المؤثر في ذلك المجموع فهو وحده لا يكون سببا اتفاقيا
لشيء ما من شانه ان يكون ممكن التادي الى ذلك الشيء والحاصل انه كان سببا مستقلا
كان واجب التادي الى المعلول وان لم يكن مستقلا فهو ممتنع التادي اليه والحجة المحكية
عنهم في الطبيعات هذه اذا وجدنا للحوادث اسبابا معلومة امتنع ان نتركها
ونطلب لها عللا مجهولة من البحث والاتفاق فان الحافر بيرا اذا عثر على كنز جزم
اهل الغباوة بان البحث السعيد لحقه وان انزلق رجله حتى انكسر جزموا بان البحث
الشقي لحقه وليس الامر كذلك فان كل من يحفر الى الدفين يجده ويقولون ان فلانا
لما خرج الى السوق ليقعد الى دكانه راى غريما له فظفر بحقه اتفاقا وليس الامر
كذلك بل كل من توجه الى مكان فيه غريمه وله حس بصر فانه راه وليس لقايل
ان يقول لما كانت الغاية في خروجه غير هذه الغاية وجب ان لا يكون خروج
الى السوق سببا حقيقيا للظفر بالغريم لانا نقول يجوز ان يكون لفعل واحد
غايات شتى بل اكثر الافعال كذلك لكنه يعرض ان يجعل المستعمل لذلك الفعل
احد تلك الغايات غاية فيعطل الاخر بوضعه لا في نفس الامر لانه صالح لان يجعل
غاية الليس لو كان هذا الانسان شاعرا بمقام الغريم هناك كان وصوله اليه غاية له
ونقول لمثبتي الاتفاق ان يجيبوا عن الاول فيقولوا ان الاسباب منها بسيطة ومنها
مركبة فالبسيطة معلولاتها معها دايما والا لكان لا بد معها من قيد زايد فيكون
العلة ذلك المجموع فيكون مركبة وقد فرضناها مركبة هذا خلف فاما المركبة فان
كان اجتماع اجزايها كان حصول المعلول دايما وان كان اكثريا كان حصوله اكثريا
وكذلك القول في المتساوي والاقلي فاختلاف احوال المعلولات بالدوام و
الاكثرية والتساوي والاقلية لاختلاف اجزاء العلة في ذلك فاذا عرفت ذلك
فنقول انه وان كان كل ما لا بد منه في تحقق العلة فهو جزء من العلة في الظاهر ولكن

ربما يكون لجزئية المحصل الوجود سببا واحدا وح تصادف الاثر لا محالة واما ساير
الامور المعتبرة فهي عايدة الى زوال المانع وتحقق الشرط وحصول القابل ثم ان كان
حصول ساير القيود مع حصول تلك الذات دايما قيل ان صدور المعلول من
العلة دايم وان كان الانضمام اكثريا جعل ذلك الصدور اكثريا وكذلك في التساوي
والاقلي فان قيل ذلك الاجتماع ان كان واجبا كان المعلوم دايم الوجود وان ممكنا
فلا بد من استناده الى الواجب فيدوم بدوام الواجب فيدوم المع الدوامه
فنقول ان المصادمات الاسباب متعلقة بالحركة الدورية واتصالات الكواكب
فيجوز ان يختلف حال الاجتماع والاقتران بسبب اختلافاتها في ساير الحوادث
واما الحجة المذكورة في الطبيعيات فجوابها ان الغاية قد يراد بها ما ينتهي اليها
الشيء كيف كان وقد يراد بها ما يكون مقصودا فالاسباب الاتفاقية غايات
بالمعنى الاول وليست غايات بالمعنى الثاني واما قوله الغاية لا يصير غاية بالوضع
فهو غير مسلم الا يرى ان الوضع والجعل يجعل بعضها اكثريا وبعضها اقليا فان
الشاعر بمقام الغريم الخارج اليه يجده في الاكثر وغير الشاعر لا يجده في الاكثر فاذا
كان اختلاف الجعل مما يختلف به حكم الاكثرية والاقلية فكذلك يجوز ان يختلف
به الحكم في كونها اتفاقيا او غير اتفاقي فهذا بيان الغايات الاتفاقية وتحقيق الحال
فيها ودفع الشكوك والشبه المورودة عنها وانما بسطنا الكلام في تحقيق هذا
المرام لان اللايق بهذه المباحث لكونها من احوال مبادي الوجود بما هو موجود
ان يذكر في هذا الموضع من الفلسفة الاولى دون الطبيعيات والتي ذكره الشيخ
هناك انما ذكرها على سبيل المصادرة والمبدائية دون ان يكون مسئلة فيها ونحن
لما ذكرها رجوع الرجل الالهي في شيء من مسائل علمه الى صاحب علم جزئي طبيعيا
كان او غيره سيما في المبحث الذي كان مذكورا هناك على سبيل الوضع والتسليم
لهذا نرفع الحوالات في اكثر المواضع من شرح هذا الكتاب ونوردها بالفعل كما

انضمام

لا يخطر به

موعادتها في كتابنا الكبير المسمى بالاسفار وهو اربعة مجلدات كلها في الالهيات تقسيمها
الفلسفة الاولى وفن المعارف قال ـــــ واعلم ان وجود مبادي الشر في الطبيعة
هو من القسم الثاني من هذه الاقسام فانه مثلا لما كان يجب في العناية التي هي الجود
الى قوله هذا كلام اعتراضي متعلق بمسئلة الخير والشر وقع في هذا البين ليكون
اشارة الى كيفيه وقوع الشر في هذا العلم ودفع شبهة الثنوية القائلين بان الاله الخير
لا يجوز ان يكون هو بعينه اله الشر بل لا بد لوجود الشرور الواقعة من هذا العالم من
مبدأ اخر غير منتهٍ الى مبدأ الخيرات فقالوا بالهين اثنين وحاصل ما سياتي في
دفع مذهبهم وحل شبهتهم ان الشر الحقيقي امر عدمي لا يستند الى مبدأ واما الشرور
الاضافية كوجود المضادات والموانع والقواطع للاشياء كالسموم والافعال الذميمة
كالزنا والسرقة ونحوهما والاخلاق الرديه كالجهل المركب والحسد والبغض واشباهها
فانما هي امور ضرورية تابعة لخيرات كثيرة على سبيل اللزوم كلوازم المهيات التي جعله
تابع لجعل تلك المهيات فلو ترك وجود تلك الخيرات العظيمة لاستلزامها الشرور قليلة
بالقياس اليها لزم ترك الخير الكثير لاجل الشر القليل وذلك غير لايق بالاله الخير فيجب صدور
هذا القسم من الخير ايضا من المبداء الواحد كما يجب صدور الخير المحض الذي لا يلزمه
شر اصلا كوجود المفارقات والفلكيات منه كما سيجيء بيانه مفصلا والشيخ لما
ذكر تمهيدا للجواب عن الشك الثالث وجود الامور الضرورية التي يلزم الغايات
الذاتيه وليست هي بغايات ذاتيه بل عرضيه وذكر اقسامها الثلثه واورد لكل
منها مثالا للتوضيح وقد راي ان وجود مبادي الشرور والتي هي ايضا لازمة لبعض
الخيرات واقعة بالعرض من نحو وجود القسم الثاني من هذه الاقسام فنبه على ذلك
ليكون المتعلم الناظر في هذا المقام ذا بصيرة واستعداده لفهم ما سياتي في
تحقيق مسئلة الخير والشر وبالجملة قد فعل هذا اي الخروج عن المقصد الاصلي
والغرض كما ذكره تسهيلا على المتعلم واشفاقا عليه ثم عاد الى ما كان فيه وقال ـــــ

العالم خ

وليجب عن الشك المورد فنقول اما اشخاص الكائنات الغير المتناهيه فليست
هي بغايات ذاتيه هذا هو الجواب عن الشك المورد من جهة تجويز عدم التناهي في
العلل الغائيه ولابد في دفعه من مقامين احدهما اقامه البرهان على تناهيها وتوقفها
عند غاية لا غاية لها ذاتيه والثاني بيان ان المتعاقبات لا الى نهاية ليست هي
بغايات ذاتيه بل عرضية اما المقام الاول فنقول العلل التماميه هي التي يكون
مطلوبه لذاتها فلو قدرنا عللا تماميه لا نهاية لها فاما ان يكون هيهنا شيء
مطلوب لذاته واما ان لا يكون كذلك فان كان فيها ما يكون مطلوبا لذاته فقد
انقطع التسلسل وان لم يكن فيها شيء مطلوبا لذاته فليس هناك علة تمامية فثبت انه
من تجويز التسلسل في العلل التمامية رفع العلل التمامية وابطالها واما المقام
الثاني فهو انه ان قيل الحركة الفلكية غير متناهية فاما ان يقع لا غاية لها او يقع
غاياتها غير متناهية وكلا الوجهين على نقيض ما قلتموه وكذلك القول في الحوادث
الكائنة الفاسدة وكذلك القول في نتايج تترادف عن القياسات ولا يتناهى
فالجواب عنه كما اشار اليه بقوله فنقول الى اخره وتقريره انه ليست الغاية الذاتية
للطبيعة المدبرة للعالم المهيات الجنسيه لنقصانها وعدم تمامها مثل ان يوجد
جوهر او جسم بما هو جسم فقط او حيوان بما هو حيوان فقط ولا ان يوجد شخص
معين من النوع بل الغاية الذاتية ان يوجد المهيات النوعيه وجودا دايما فان
امكن ان يبقى الشخص الواحد منها فح لا يحتاج الى الاشخاص ولا الى توالدها وتناسلها
فلا جرم لا يوجد منها اشخاص وذلك كما في الشمس والقمر وان لم يمكن بقاء الشخص
الواحد كما في الكائنات والفاسدات فح يحتاج الى الاشخاص المتعاقبة لا من حيث
ان تلك الكثرة مطلوبة بالذات بل من حيث ان المطلوب بالذات لا يمكن حصوله
الا مع ذلك فيكون اللانهاية في الاشخاص غاية عرضية وان فرض ان لا يتناهى
الاشخاص غاية ذاتية فذلك ايض معنى واحد غير معنى كل شخص فالذي يذهب

الى غير نهاية هو شخص بعد شخص لا لاثناه وبعد لاثناه فالذي يودي الى ثالث والى
رابع فليس هو بغاية ذاتية لشيء واحد بل لامور كثيرة والشيء الواحد لا يكون له الا
غاية ذاتية واحد ونحن اذا اوجبنا التناهي في الغايات فانما اردنا فانما اردنا بها
الغايات الذاتية دون العرضية فهذا هو بيان غاية الطبيعة المدبرة للعالم واما
غاية الطبيعة المختصة بالشخص المعين فهي بقاء ذلك الشخص وليس لها غاية سوى
ذلك واما الحركة الفلكية الابدية فالمقصود منها كما ستعرف خروج الاوضاع
الممكنة من القوة الى الفعل وذلك معنى واحد ولكن لما لم يكن الا بتعاقب الاوضاع
الجزئيه ولا جرم صارت المتعاقبة غايات عرضية واما المقدمات والنتايج فيجب
ان يعلم ان المراد بقولنا العلة الغائية متناهية انه لا يجوز ان يكون لفاعل واحد
في فعل غاية الى غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جائز
غير النهاية فاما ان يكون للافعال الكثيرة غايات كثيرة فذلك جايز وهيهنا الكل قياس
غاية بعد غاية معينه وليس للنفس في ذلك القياس غاية سوى تلك الغاية فهذا
لا يناقض ما ذكرناه فهذا زبدة ما ذكره الشيخ وباقي معاني الفاظه وفوايد كلامه
واضحة لا يحتاج الى تبيين قال واما الشك الذي يليه فينحل بان يعلم ان
الغاية يفرض شيئا ويفرض موجودا وفرق بين الشيء والموجود وان كان الشيء لا يكون
الا موجودا الى اخره هذا الشك هو الشبهة الاخيرة التي بيناها على ان العلة الغائية
لو كان موجوده يلزم ان يكون شيء واحد متقدما على نفسه بمراتب ويكون معلول
الشيء علة لعلة وحلها بيان كيفية علية العلة الغائية لها مهية ولها وجود وقد
علمت الفرق بين المهية والشيئيه وبين الوجود والهوية وان لم ينفك احدهما عن
الاخر لما علمت من بطلان مذهب القائلين بثبوت المهيات المعراة عن الوجودات
كالمعتزلة القائلة بشيئيه المعدومات وكل علة غير واجب الوجود فلها مهية
ووجود فالعلة لها مهية ووجود فهي بماهيتها علة لكون ساير العلل عللا بالفعل

وهي في وجودها معلولة لوجود سائر العلل علا انه يكون العلة الغائية في وجودها
معلولة لمعلول نفسها في شيئيتها ولكن لا مطلقا فان تلك الشيئية ما لم يكن متصورة
معلومة لا يكون علة لشيء قال الامام الرازي في بعض تصانيفه ان هذا يقتضي
ان لا يكون للافعال الطبيعية غايات لانه ليس لها تصور ولا ادراك وذلك
يناقض مذهب الشيخ وسائر الحكماء حيث ذهبوا الى انه ما من فعل طبيعي او نفساني
الا وله علة غائية ذاتيه والجواب عنه بوجهين احدهما ما ذكره المحقق الطوسي في شرح
الاشارات وهو التزام ان للطبايع شعورا وكان ضعيفا وثانيهما ان الطبايع الجسمانية
غير منفكة عن مباد نفسانيه او عقليه وهي كالمسخرات لتلك المبادي نسبتها
الى تلك المبادي كنسبة القوة المحركة التي في العضو منا الى نفوسنا في حركاتنا
الاختيارية فالعالم كله ذو حيوة حيوانية الا ان الحيوة في بعضها كامنة مستورة
وفي بعضها كالحيوانات المركبة ظاهرة جليه وتحقيق هذا المطلب يحتاج
الى بسط في الكلام ليس هيهنا موضع بيانه فاذن العلة الغائية بمهيتها وشيئيتها
علة لعلية سائر العلل واما بوجودها فان كانت الغايات امورا حادثة ينتهي اليها
الحركات فوجودها معلول لجميع العلل وان لم يكن كذلك لم يكن سائر العلل عللا
لوجود بل هي علة وجود او شيئيته فقد ثبت ان العلة الغائية ابدا بمهيتها علة
لسائر العلل واما كونها معلولة في وجودها فذلك ليس بامر واجب بل ان كانت حادثة
كانت معلولة في وجودها لسائر العلل والا فلا فاذن عليتها لسائر العلل امر لذاتها
واما معلوليتها فليست لذاتها بل لاجل حدوثها قال واعلم ان الشيء
يكون معلولا الى قوله لا شخصي لما ذكر ان الشيء قد يكون في شيئيته علة وقد يكون في وجوده
وجوده علة فالاول كالعلة الغائية والثاني كسائر العلل اراد ان يذكر هذا التقسيم
في جانب المعلولية ايضا فذكر ان المعلول قد يكون معلولا في شيئيته وقد يكون معلولا
في وجوده فالاول كالمحدود بالنسبة الى اجزاء حده كالاثنين فانه في شيئيته معلول

لكل من وحدتيه وكالحيوان فان مهيته ومعناه متقومة بمعنى الجسمية والنمو والحس
والثاني مكشوف فان وجود الاثنين محتاج الى فاعل يجعله وغاية لاجلها وكذا الحيوان
مفتقر في وجوده الى فاعل وغاية غير ما يتحصل به مهيته من مهية الاجزاء ومما يجب ان
يعلم ان علة الشيئية لا يكون الا شيئيه اخرى داخلة في المعلول فيجوز ان يتقرر من الشيئيات
المحضة شيئيته المعلول واما وجوده فلا بد فيه من وجود امر يكون اقوى في الموجودية
من وجود المعلول فمعلول المهية اقوى تحصلا من مهية علته فان تحصل النوع اقوى من
تحصل جنسه وهو اقوى من تحصل جنس جنسه وهكذا الى جنسه الذي لا جنس له فهو
من غاية الابهام وذلك بعكس و معلول الوجود يكون اضعف قواما من وجود علته ووجود
علته اقوى من وجوده وعلة علته اقوى من علته هكذا الى ان ينتهي الى علة العلل وهي
غير متناهي القوة والقدرة وفوق ما لا يتناهى قال وكذلك قد يكون للشيء
امر حاصل موجود في شيئيته مثل العددية للاثنينيه اه هذا تقسيم اخر للشيئيه ومما انه
كما ان الوجود منه ما هو داخل في الموجود ومنه ما هو عارض له فالاول كوجود اجزاء
المركب مثل وجود المادة ووجود الصورة والثاني كوجود الاعراض لموضوعاتها فكذلك
الشيئيه قد يكون حاصله في شيئيته امر داخله فيها وقد يكون زايدة عليها فالاول كشيئيه
العدد للاثنيته وشيئيته الجسم للحيوانيه والثاني كشيئيته التربيع الحاصل في
طبيعي كالحجر والخشب ونحوهما فان مهيته التربيع واجزائها معاني خارجة عن مهيات
الاجسام الطبيعيه وكذا شيئيته سائر العوارض مثل البياض واللون والطعم
والرايحة والغيرها من الكيفيات قال والاجسام الطبيعيه علة لشيئية كثير
من الصور والاعراض اعني التي لا يتحدد الا بها اه قد مر في مباحث المهية انه قد يكون للحد
زيادة على المحدود كما في حد الاصبع وحد الفطوسة فيوخذ الانسان في حد الاصبع
وهي صورة جوهرية ويوخذ الانف في حد الفطوسة وهي عرض ولا معنى لكون الشيء
علة لشيئيته امر الا كونه جزءا من حده فثبت كون الاجسام الطبيعية علة لشيئيته كثير

من الصور والاعراض واما كونها علة الوجود بعض الصور والاعراض دون سيئته فذلك
في الصور والاعراض التي ليس حدها متعلقا بتلك الاجسام التي يتوقف عليها وجودها
وقوله كما يظن في التعليميات كذلك قيد للمنع اشارة الى ظن جماعة توهموا ان التعليميات
كالكرة والاسطوانة وغيرهما يفتقر في حدودها ايض الى الاجسام الطبيعية وذلك
ظن فاسد اذ المراد بالجسم الطبيعي ما المادته استعداد خاص لصورة معينة ذات حركة
او سكون طبيعتين وله جهتا فعل وانفعال مخصوصين والامور التعليمية لا يستدعي
مهيتها شيئا من هذه الاشياء ولا وجودها ايض على الاطلاق بل وجودها في عالم الطبيعة
لا يكون الا في جسم طبيعي اي جسم طبيعي كان كما علم في مباحث الكم واعلم ان الغرض من ذكر
هذه الاحكام للشيئية بما هي شيئية ان يسهل التصديق بكون العلة الغائية في شيئيتها
متقدمة على سائر العلل كما قال ـــــ فقد سهل لك ان تعلم ان العلة الغائية في
الشيئية قبل العلل الفاعلة والقابلة وكذلك قبل الصورة من جهة ما الصورة علة
اه يعني ان العلة الغاية لها يقدم على سائر العلل وهي الفاعلة والقابلة والصورية من
جهتين من جهة الشيئية ومن وجودها الذي في نفس الفاعل لذلك الفعل ولا في نفس
ذلك الفاعل لغير ذلك الفعل اما الاول فلانها يوجدا ولا في نفس الفاعل ثم يبعث منه
تصور الفعل الذي لاجلها وما يتوقف هي عليه من القابل وكيفيته بصورة تتادى
اليها واما الثاني والثالث فليس لها يقدم ضروري ولا لبعض العلل ترتيب على الاخرى
وانما قيد الصورة بقوله من جهة ما الصورة علة مودية اليها لما علمت من ان الصورة
لها اعتباران احدهما اعتبارها انها داخلة في قوام مهية المركب وعلة صورية له يصير بها
كاملا بالفعل وهي بهذا الاعتبار غير مودية الى شيء اخر وغاية وثانيهما اعتبار انها
واقعة في الطريق التادية الى كمال اخر وهي بهذا الاعتبار سبب متقدم على وجود الغاية
وباقي الفاظه غني عن الشرح قال ـــــ هذا اذا كانت العلة الغائية في الكون
واما اذا كانت العلة الغائية ليست الى اخره قد سبق منا ذكر هذا الحكم وتقسيم

الغاية الى ما تحت الكون والفساد والى ما ليس كذلك وان الغاية التي ليست معلولة لشيء
من العلل الا في كلا من الشيئية والوجود ولا في احدهما الذي هو الوجود والحصول
كما هو داب الغايات الكونية فالعلة الغائية من الوجه الذي هي به علة لغيرها من
العلل لا يكون معلولة لها ابدا سواء كان وجودها حادثا ام لا ولكن التي عرض لها الوجود
الحادث يفتقر في وجودها الى تلك العلل فلو لم يكن ذات كون لم يكن معلولة لها اصلا
والغاية من حيث كونها علة غائية لصدور الفعل علة فاعلية لسائر العلل ولكن في
ان يكون عللا فان الفاعل والقابل قد يكون ذاتاهما موجودتين ولا فعل ولا انفعال
اذ لم يتصور الفاعل مهية الغاية فاذا تصورها فعل الفعل في القابل فحصلت الصورة
في القابل لاجل الغاية فاذن العلة الغائية هي التي يجعل الفاعل فاعلا والقابل قابلا
وكذا يجعل الصورة كائنة موجودة ولا في نفسها بل لتتادى الى الغاية المطلوبة سواء
كانت الغاية موجودة بالفعل قبل الصورة وذلك في الغايات التي هي خارجة عن عالم
الكون المترتبة على الفعل وعلى وجود الصورة كما في الغايات الكونية المتلاحقة فاذن
الذي بالذات للسبب الغائي بما هو سبب غائي ان يكون سببا لسائر الاسباب متقدما
عليها بما هي اسباب وقد يعرض له من جهة ان وجود معناه ومهيته في الكون ان يكون
معلولا لها متاخرا عنها فقد اتضح وانكشف لك ان شيئا واحدا كيف يكون علة ومعلولا
لنفسه وفاعلا وغاية من نظر وكان ذا بصيرة عقلية ينكشف عليه ان الغاية مطلقا
كمال لوجود الفاعل لكن الفاعل على اربع مراتب الاولى مرتبة ما كماله وغايته نفس ذاته
اذ لا كمال فوق ما هو عليه من وجود ذاته فذاته بذاته غاية كما هو فاعل كل فاعل والثانية عنه
ما كماله فوق ذاته ولكن مع ذاته فهو يفعل الفعل لاجل ما فوقه الذي لا يفارقه منه
وهي مرتبة العقول الفعالة للاشياء لاجل اتصالها بما فوقها والثانية مرتبة ما كماله
منفك عنه ولكن له ان يبلغ الى كماله ويلحق اوله باخره من غير ان تبطل ذاته وهي مرتبة النفوس
بما هي نفوس فانها يفعل افاعيلها من التحريكات والتدبيرات لان يتكامل وجودها

ويتجرد عن التعلق بالابدان والمواد الكونية وتصير جوهرا مفارقا مستقل الوجود
ذاتا وفعلا والرابعة مرتبة الفاعل الطبيعة فان كمالاتها وغاياتها متاخرة عن وجوداتها
التي في اوايل الكون وهي متوجهة في افاعيلها الى كمالاتها ولكن مع تبدل وتجدد
في ذواتها فالصورة النطقية اذا بلغت حد الحيوانية بطلت الاكوان التي لها قبل الحيوانية
وهذا لاجل نقص الوجود الطبيعي وضعف وحدة الصورة الطبيعية وتجدد ذاتها
كما علمت منا مرارا فالغاية معنى واحد في الجميع فما قيل ان الغاية في الحركة والمتحرك
معناها غير معنى الغاية في الفاعل وانها في الفاعل بمعنى الغاية وفي المتحرك بمعنى النهاية
ليس بشيء بل في الكل بمعنى واحد وهو الكمال والتمام وقوله وهذا من المبادي الطبيعية
قد ذكرنا ان التي اوردها الشيخ في اوايل الطبيعيات من احكام العلل الاربع سواء
كانت عللا مختصة بالامور الطبيعية كالمادة والصورة او غير مختصة بها
كالفاعل والغاية كان ايرادها على وجه المبادية والتسليم قال واما البحث الذي
بعد هذا فينكشف بما نقوله ان الغاية التي يحصل في فعل الفاعل ينقسم اه هذا
البحث اشارة ما ذكره بقوله ومما يليق ان يتكلم فيه بعد حل هذه الشبهة انه هل
الغاية والخير شيء واحد ام مختلف وايضا ما الفرق بين الجود والخير فنقول اعلم
ان الغاية منقسمة اولا الى قسمين لانها اما ان يكون واقعة تحت الكون ام غير واقعة
تحت الكون والتي هي من القسم الاول فهي اعلى وارفع من ان يجري فيه بعض الاعتبارات
التي سيجي من كونها جودا او صورة واما التي من القسم الثاني فهي لا تخ اما ان يكون
صورة جوهرية او عرضية في القابل المنفعل لفعل ذلك الفاعل ام لا يكون كذلك
وح لا بدان يكون صورة او عرضا في ذات الفاعل لاستحالة ان يكون مثل تلك الغاية
جوهرا قايما بنفسه لا في مادة ولا من مادة لان كل حادث كما مر مسبوق بمادة او ان
يكون موجودة في مادة اخرى غير مادة الفعل اصلا فالتي لا يكون موجودة لا في
الفاعل ولا في القابل فلا يكون موجودة اص على انك قد علمت منا ان الغاية في كل

فی

فعل هو ما يستكمل به الفاعل لكن الفاعل القريب للحركة غايته صورة او عرض مادة
نفسه وكالفاعل البعيد للحركة كالنفس المحركة للمادة بتوسط قوة طبيعية غايته
لا محاله ليست في مادة بل في نفس الفاعل وكل فعل له فاعل بعيد وفاعل قريب ملاصق
لمادته فله غايتان متغايرتان بالذات او بالاعتبار غاية هي صورة او عرض في مادة
الفعل وغاية كما سيلوح من كلام الشيخ فمثال القسم الاول اي الغاية التي يكون في
الفاعل ولا محالة لم يكن غاية اخيرة للفاعل البعيدة كما اشرنا اليه صورة الانسانية
اعني صورة الطبيعية لانها غاية للقوة الفاعلة للتصوير في مادة مهياه لتكوين صورة
الانسان واليها يتوجه فعل تلك القوة الفعالة بتوسط القوي المباشرة لتحريك
تلك المادة وتهيئتها لقبول تلك الصورة ومثال القسم الثاني وهي الغاية التي يكون
حصولها في الفاعل لا في القابل ولا محاله هي الغاية التي يؤمها الفاعل هو الاستكنان
اي متخذ الكن وهو الموضع الذي يستتر به من بيت ونحوه وهو غاية لمستبني البيت
واما الذي هو فاعل البنا اي مبدا حركة المادة من الطين واللبنات والخشب
وغيرها على وجه المباشرة الى ان يقبل صورة البيت مثلا فغايته نفس تلك الصورة
والاستكنان ليس صورة البيت وصورة البيت غاية للقوة القريبة الملاصقة
لتحريك المادة والملاصقة الاستكنان غاية للقوة النفسانية الداعية لان يستعمل
ويجعل الفاعل للبناء قوة فاعلا له بالفعل سواء كان ذلك الفاعل المباشر للبناء
امرا مغايرا له او متحدا معه ضربا من الاتحاد وح يكون الغايتان ايض كذلك فقوله
ويشبه ان يكون غاية الفاعل القريب الملاصق لتحريك المادة صورة في المادة وان
يكون ليس ما غايته صورة في المادة ليس مبدا قريبا للحركة بما هو كذلك هو الذي
ذكرناه اولا من ان الغاية هي تمام الفاعل من حيث هو فاعل فان كانت الغاية صورة
صورة مادية كان الفاعل ايض قوة ملاصقة لها وان كان الفاعل بما هو فاعل جوهرا
روحانيا كانت غايته ايض صورة او كيفية روحانيه فح لا حاجة في بيان كون الغاية

الاستكنان

لها اعتبارات واسام شتى الى التقسيم لها على الوجه الذي ذكره الشيخ من انها قد يكون
في منفعل قابل وقد لا يكون في منفعل قابل فتكون في فاعل بل يكفي ان يقال ان الغاية
اذا كانت صورة او عرضا في قابل منفعل فلها نسبة الى امور كثيرة الى اخر ما ذكره وذلك
لان التقسيم المذكور يوهم ان بعض الغايات خارجة عن ان يكون عايدة الى فاعلها و
ليس الامر كذلك لما علمت مرارا ان كل مقصود لاجله فعل فلا بد ان يكون امر لاحقا
بفاعل ذلك الفعل ثم لا يخفى ان الفاعل لهذه المتغيرات والحركات ليس فاعلا محضا
بل هو فاعل ومنفعل جميعا كل منهما من جهة وذلك من حيث اشتماله على قوة
المقبول وتعلقه بالمادة الجسمانيه بوجه من الوجوه قوله فان عرض انما
غايته صورة في المادة للتعاطاة الى اخره يعني انه قد يتفق ان يكون فاعل واحد
لفعله فان عرض انما غايته صورة في المادة غايتان احداهما صورة او هيئته
في مادة والاخرى امر ليس في مادة ومثل ذلك بانسان يبني بيتا ليسكن هو نفسه
فيه فيكون له جهتان جهة كونه مستكنا طالبا للكن وجهة كونه بانيا له ومن جهة
كونه طالب الكن داع الى البناء وعلة غايته للبناء او علة فاعليه بعيدة له ومن
جهة ما هو بان معلول لما هو مستكن لما علمت من كون فاعله الفاعل معلولا له
لما هو علة غايته وعلة اولى فههنا كون الباني بانيا معلول الطالب الكن فههنا
فاعلان احدهما المستكن وهو الفاعل البعيد والثاني الفاعل المباشر فلهما غايتان
فيكون الغاية لما هو مستكن هي الكن وهي غير الغاية لما هو بان وهو صورة البيت
فيكون الانسان الواحد له غايتان لانه مجتمع فاعلين واما حكم الشيخ بان وحدته
يكون بالعرض فان اراد بالوحدة بالعرض الوحدة التاليفية التي ليست طبيعية بل مجرد
الاجتماع الذي عرض تبعمل وتصنع فهي وان كانت كذلك في المثال الذي ذكره من
كون انسان واحد سببيا وبانيا وليست كذلك على وجه الكلية والعموم فرب فاعل
لفعل غير صناعي يكون له غايتان غاية هي صورة او حالة في مادة وغاية هي صورة

ادعا

او حاله في نفسه بل كل فاعل مركب من نفس وبدن كالفلك وكالحيوان الارضي يكون لافعاله
النفسانيه غايتان وبالحقيقه كما ان ذاته الوحدانيته مركبة من جزئين فكذا فعله مركب
من فعلين احدهما جسماني والاخر تصوري وكذا غاية ذلك الفعل غايتان كالحركة الدورية الصادرة
عن الفلك فان نفس الفلك تحرك الطبيعه الفلكيه لاجل غاية هي التشبه بالكامل من جميع
الوجوه باستخراج الاوضاع الجسمانيه من القوة الى الفعل وذلك بارادة بعد ارادة
وتصور بعد تصور لوضع بعد وضع فالغاية الاخيرة لنفسه هي ادراك حصول التشبه
بالمعشوق الخير والغاية الاخيرة لطبيعة جسمه استبقاء الاوضاع ثم كل حركة جزئيه
لاشتمالها على وضع بعد وضع لتصور بعد تصور لها غايتان جزئيتان وضع خاص
لجسمية الفلك وتصور خاص لنفسه الجزئيه والوحدة في الغاية كالوحدة في المبدا
وكالوحدة في الفعل ولا شك ان وحدة الفلك المركب من المبدائين بل المبادي عقل
ونفس وطبيعة وحدة طبيعيه فكذلك وحدة الغاية بل الفعل ايضا فظهر انه قد يكون
ما غاية فعله هيئته في مادة وما غاية فعله هيئه ليست في مادة ذاتا واحدة
طبيعية غير عرضيه نعم قد يتفق في الافاعيل الصناعيه ان يجتمع في ذات واحدة
مبدا فعلين صناعيين احدهما بالمباشرة البدنيه والاخر لا بالمباشرة وكذا غايتاهما
وحينئذ يكون وحدة المبدائين وحدة عرضية كما في المثال المذكور وان اراد بالوحدة
العرضية ما يقابل الوحدة الحقيقيه التي لا انقسام فيها فالحكم المذكور صحيح لانه
ليس فيه جدوى ظاهر قال ــــــ واذ قد تقرر هذا فنقول اما في القسم الاول
فان للغاية نسبة الى امور كثيرة هي قبلها في حصول بالفعل والوجود الى قوله وهو
الفعل صورة لامور الكثيرة التي هي موجود بالفعل قبل هذا القسم من الغاية اعني
التي هي صورة او عرض في مادة جسمانية اربعة امور متغايرة وان كان تغاير الاثنين
منها بالاعتبار وهي الفاعل والقابل باعتبار انه بالقوة والقابل باعتبار انه بالفعل
والحركة فللغاية نسبة الى كل واحد من هذه الاربعة ولها بحسب كل نسبة من

هذه النسب اسم خاص لمعنى اخر فهي بقياسها الى الفاعل غاية والى الحركة نهاية والى
القابل وهو بالقوة خير والى القابل وهو بالفعل صورة ووجه التسمية في كل منها
ما ذكره الشيخ وهو ظاهر غني عن الشرح قال ـــــ واما الغاية التي بحسب القسم
الثاني فبين انها ليست صورة للمادة المنفعلة الى اخره معناه واضح غني الشرح لكن
هيهنا بحث وهو انا لا نم ان الغاية في هذا القسم ليست صورة او عرضا في قابل
منفعل وكذا لا نم ايضا انها ليست نهاية لحركة وذلك لان الغاية المبحوث عنها
بكلا القسمين من الغايات التي هي حادثة بعد الفعل والفاعل في مثل هذه الافعال
التي لها غايات حادثة لا تخلو عن حركة وانفعال فان المحرك الذي لا يتحرك اصلا
منحصر في العقل الصرف وما فوقه فالنفوس المحركة للاجرام لها غايات ايضا
بحسب ذواتها كما ذكره الشيخ وانها لا يخلو في تحريكاتها الاجرام لها من تصورات
متجددة جزئيه ينتهي الى غايات تصورية فاذن لا فرق بين القسمين من الغاية
الا ان القابل في احداهما مادة جسمانيه وان جهة قبولها وانفعالها تباين جهة الفاعلية
بالوجود والذات وفي الاخرى مادة روحانيه وان جهة القبول والقابلية فيها
تغاير جهة الفعل والفاعلية تغاير الا بالمباينة في الاعتبارات والاسامي كلها
او اكثرها جاريه في هذا القسم ايضا قال ـــــ واما حال الجود والخير فيجب
ان يعلم ان شيا واحدا له قياس الى القابل المستكمل وقياس الى الفاعل الى اخره
الذي ذكره من قبل كان المطلوب فيه بيان الفرق بين معنى الغاية ومعنى الخير و
المطلوب هيهنا بيان الفرق بين معنى الجود والخير قد ذكر الشيخ اولا ان الشي الواحد
الحاصل من فاعل في قابل اي مباين الذات الفاعل له نسبتان نسبة الى قابله المستكمل
به ونسبة الى فاعله الذي يصدر عنه وانما قيدنا القابل بكونه مباين الذات
للفاعل اذ الصادر من فاعل في قابل متصل به كصدور الحرارة من الصورة النارية
في جسمية النار ومادتها مثلا لا يسمى جودا باي اعتبار اخذ ثم انه اذا نسب الى فاعله

المباين الذي يصدر منه فلا يخ اما ان يقتضي الفاعل به افعالا بوجه من الوجوه من جهة
سواء كان بنفس ذلك الصادر او بما يتبعه او لا يقتضي شيا من ذلك اصلا فالثاني
يسمى جودا والاول لا يسمى جودا عند التحقيق واذا نسب الى المنفعل كان خيرا فاعتبر
في تسمية الجود جودا ان يكون منسوبا الى فاعله لا الى قابله لان قابل الشيء لا يسمى جوادا
له وهو ظاهر وكذا اعتبر في تسمية خيرا ان يكون مقيسا الى قابله لا الى فاعله الذى
لا ينفعل به بوجه لان الخير لا بد ان يكون امرا وجوديا حاصلا للشيء وهذا الامر
المسمى بالجود بالقياس الى فاعلة غير حاصل لفاعلة بل المنفعله واعلم وان مفهوم
الجود والخير وما يجري مجراهما من الامور التي مفهوماتها معان نسبية وكل
ما هو كذلك لا بد وان يكون حدودها الاسميه مشتمله على الامور التي هي مقيسة
لها ولهذا اخذ في تعريف البنا النباء وفي تعريف الملك المملكة لكن على وجه لا يلزم
منه تعريف احد المتضائفين بالاخر بما هو مضاف بل بالسبب الموقع للاضافة
كما قرروه في موضعه ولاجل ذلك اخذ الشيخ اولا في معنى الجود المقايسة الى الفاعل
وفي معنى الخير المقايسة الى القابل ثم اراد تعريف الجود بحسب الحقيقيه وهو قريب من
معناه اللغوي فذكر اولا معناه اللغوي ثم اشار الى كنه معناه وحده الحقيقي
فقال ـــــ ولفظة الجود وما يقوم مقامها موضوعها الاول في اللغات افاده
المفيد لغيره فايدة لا يستعيض منها بدلا وانه الى اخره قوله وما يقوم مقامها اراد به
الكرم والعطاء والاحسان وما يجري مجراها ويقرب معانيها من معنى الجود وقوله
افاداه لمفيد لغير فايدة بمنزلة الجنس القريب للجود الصدق على المعاملة ايضا
وما هو له جنسه البعيد هو مفاد قولنا افادة المفيد فايدة فان مبدا الاعراض
الوجودية القايمة بمقادة نفسه لسخونة النار وبرودة الماء مفيد فايدة لنفسه
وهو مع ذلك الجواد ولا معامل وقوله لا نستعيض منها بدلا بمنزلة الفصل المتزله
للجود عن المعاملة باقسامها كالبيع والشري والاجارة والمناكحة وغيرها فان من

حدها

افاد لغيره فائدة ليستعيض منه بدلا لم يكن جوادا بل معاملا فقد اعتبر ثلثة امورا
الافادة والثاني ان يكون الافادة لغيره اي لمباينه والثالث ان لا يكون لعوض
وعمم العوض من ان يكون جوهرا او عرضا متقررا في موضوع محسوس او معنى اخر
غير محسوس حتى الثناء والمدح والشهوة والصيت والتخلص من المذمة والكتساب
الملكة الفاضلة ممن جاد ليشرف او ليحمد او ليثاب فهو مستعيض ليس بجواد
وهذا التعريف احسن مما ذكره في الاشارات من قوله الجواد افادة ما ينبغي لا لغرض
لصدقه على ما لا يسمى جودا والفاعل الطبيعي شيئا للمادة المنفعلة عنه ثم ان
جمهور الناس لغلبة الجسمانية عليهم لا يعتنون بما ليس بمكشوف على الحس لا يعدون
مثل الشكر والثناء وما يجري مجراهما من الامور الا المرغوبة من جملة الاعواض فيظنون
ان المفيد لغيره فايدة يستعيض ويستريح بها شكرا او ثوابا او غير ذلك غير ذلك
من الاعراض والمقاصد المعنوية جواد ولا يسمونه مبايعا ولا معاملا وليس
كذلك بل هو عند التحقيق معاوض لانه معط واخذ ومفيد ومستفيد لان
العوض غير منحصر في المال ونحوه بل كل عرض في الحقيقة عوض وكل معط لغرض
معاوض حسيا كان الغرض او عقليا صوريا كان او معنويا ولو ان المحسن اليه من
من الجمهور فطن ان الذي احسن اليه كان غرضه اكتساب منقبة او فضيلة لذاته لا
يستخف منه عليه واستحقر العطية لديه بل انكرها وابى ان يسمي المعطي له جوادا
فاذا ثبت وتحقق معنى الجود والجواد اعني من افاد غيره كما لا يوجد من غير بان يكون
بازائه عوض بوجه من الوجوه فكل من فعل فعلا لغرض يرجع الى عوض فليس فعله
جودا ولا الفاعل جوادا وكذا كل مفيد لقابل صورية جوهريا او لموضع
حاله عرضية وله غاية اخرى محصل له بوسيله ما افاده من الخير بالحقيقة
او بحسب ظنه فليس بجواد قال ـــــ بل نقول ان الغرض والمراد في المقصود
لا يقع الا المشيء الناقص الذات وذلك لان الغرض الى قوله هو المط بذاته مطلقا

اذن

ثم ترقى الشيخ من هذا المقام وبين ان كل من فعل فعلا لغرض فهو ناقص الذات وبوجه من الوجوه
فاقد في ذاته لما هو اليق به واحسن واولى ومستفيض كمالا واولوية من غيره فبعكس
النقيض كل ما هو كامل من جميع الوجوه فليس لفعله غرض وقد بالغ الشيخ في تحقيق
ذلك بما يبلغ تحصيل وتفصيل لان جماعة من علماء الكلام زعموا ان الفاعل الكامل من
كل وجه هو الذي يفعل بقصد وغرض الا ان غرضه ايصال فايدة الى غيره لا الى ذاته
والشيخ رد عليهم بان ذلك الغرض الذي هو ايصال الخير الى الغير ايضا يعود بالاخرة
الى استكمال الفاعل واستفادته كمالا لم يكن حاصلا لذاته قبل الفعل والفاظ كلامه
واضحة عليه عن الشرح واعترض الفخر الرازي في شرحه للاشارات بان القصد الى
ايصال الفائدة الى الغير لو لم يكن معتبرا في الجواد لوجب ان يقال للحجر الذي سقط من
سقف فوقع على راس عدو انسان ما فمات ذلك العدو انه جواد مطلق لصدق
تعريف الجواد عليه وهو افادة ما ينبغي لم يصدر عن الحجر بالذات لان الحاصل منه بالذات
وهو حركته الطبيعية وهي استفادة كمال منه لنفسه لا ايصال كمال لغيره وانما
وقع على راس انسان اتفاقا والاتفاق يكون بالعرض ثم ان الوقوع على الراس لا يقتضي
الموت بالذات بل يقتضي اختلال وضاع الدماغ والاعضاء وللموت سبب
اخر يقتضيه بالذات عند اختلال الاعضاء ثم ان المقتضي لموت انسان لا يكون
مقتضيا لموت عدو انسان اخر بالذات بل بالعرض ثم ان المقتضي لموت عدو
انسان لا يكون فقصت مقتضيا الوصول فايدة الى ذلك الانسان بالذات
بالعرض وانما يفعل فهذا حال مثاله الذي ذكره وكذلك القول في الدواء المصح
المزيل للمرض وانما يفعل بالذات كيفية مضادة لكيفية الغير الملايم وهكذا
حال الفاعلات الطبيعية لانها لا تفيد غيرها بافعالها شيئا الا بالعرض فان
قلت فلم لم يعيد الشيخ تعريف الجود بانه ما يكون بالذات اجيب بانه لو عرف
الجواد لاحتاج الى ذكر هذا القيد لكنه لما عرف الجود لم يحتج اليه كما ان عرف

اورده

البارد بانه شيء يصدر عنه كيفية كذا احتياج الى ان يقول بالذات اما اذا عرف البرودة
بانها كيفية كذا وكذا لم يحتج الى ان يقول بالذات انتهى كلامه ويعود الى ما كنا فيه
ونقول حاصل كلام الشيخ ان كل فاعل يفعل فعلاً بالطبع من غير ارادة او بارادة
لغاية فهو ناقص في ذاته مستكمل بغيره قال ـــــ واما الشفقة والرحمة والعطف
على الغير والفرح بما يحسن الى الغير والغم بما يقع من التقصير وغير ذلك فهي اغراض
خاصة الى اخره لما ذكر ان كل فاعل يكون له مقصد وغرض يفعل لاجله فهو ناقص
اراد ان يشير ان النقص والقصور وانحطاط المنزلة يلزم الفاعل من جهة الغايات
التي يقصدها ويستكمل بها فكذلك فيلزم من جهة بعض المبادي والدواعي
للافعال لانها انفعالات وذمايم في الحقيقة وان كان الجمهور يعدونها من المحاسن
وهي كالشفقة والرحمة والعطوفة والفرح بالاحسان والغم بوقوع التقصير وهذه
كلها وان كانت احسن من نقايضها ومقابلاتها في افراد البشر كغطاط القلب والقسوة
والفرح بالاساءة او التقصير والغم بالاحسان لكنها افادت وعيوب بالقياس
الى احوال المبادي العقلية وما فوقها واما اطلاق الرحيم والعطوف ونحوهما
على الباري عز اسمه فذلك بمعنى اعلى واشرف مما يقع على المخلوق قال ـــــ فالجواد
هو افادة الغنى في جميع الجهات عن الافادة كما لا آه لما بين ان الجود لغرض ليس
بجود في الحقيقة اشار الى ان الجود الحقيقي هو افادة الغنى في كل جهة من الافادة
كمالا ثم عاد الى بيان الفرق بين الخير والجود الذي كان بصدده فذكر ان ذلك الغنى
اي الكمال الذي افادة الجواد خير بالقياس الى القابل وهو جود بالقياس الى الفاعل
ثم عمم معنى الخير حتى لا يتوهم احد انه كما ان الجود لا يكون جوداً الا بالقياس الى فاعل لا يكون
له غرض ولا لفعله عوض فكذلك الخير انما يكون خيراً اذا كان بالقياس الى قابل
منفعل به من فاعل لا يكون فعله لغرض ولا عوض اذ كل كمال لشيء فهو خير بالقياس
اليه سواء استفيد من جواد حقيقي ام لا فهذا هو البيان الكاشف عن حقيقة

الخير

الخير والجود قال ـــــ وقد تكلمنا على العلل واحوالها وبقي ان نحمل فيها القول
فنقول ان هذه العلل الاربع وان كان يظن بها انها اه لما بين احوال الكل العلل
الاربع كلها مشتركة ومختصة بواحدة واحدة منها وقد علمت ان البحث عنها
مطلقاً من وظايف هذا العلم لانها من الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود
فالبحث عن احوال كل منها اذا احد مطلقاً مختص بهذا العلم وانه من المبادي للطبيعيات
وغيرها فاراد الشيخ ان يبين ان النظر في العلل الاربع يجب ان يكون لهذا العلم لا
لاجل ان العلم واحد من العلوم الجزئية ان يتناولها و يبحث عنها بل لو فرض ان
شيئاً من العلوم لا يتناولها كما يظن في كثير من الامور الموجودة المترتبة في العلوم
ان ليس لها من العلل الا بعضها بل الا واحدة منها وهي الصورة كالتعليمات لكان
ايضاً يجب ذلك النظر فيها والبحث عنها في هذا العلم وذلك لوجوه اخرى
احدها ان كونها جميعاً مما ينظر فيه ويثبت وجوده ولو لامور مختلفة في علوم
متفرقة جزئية مما يستدعي ان تحقق امرها ويعرف ماهيتها ويثبت وجودها
في هذا العلم اذ البحث عن نحو وجود كل شيء من ذمة هذا العلم ما لم يخصص بان
من الاعراض الذاتية للمتغيرات وللمتحركات من حيث تغيرها او للمتكممات من حيث
تكممها وثانيهما انا نرى من موضوعات ساير العلوم انها متحصلة القوام و
الوجود من الاربع كلها وليس لصاحب العلم الذي موضوعه ذا مبادئ ان يبحث عنها
عن مبادي ذلك الموضوع بل يتسلمها من العلم الذي هو فوق علمه وثالثها ان مطالب
هذا العلم ليس مقصوراً على معرفة احوال الامور التي هي مبادي لساير العلوم
بل معظم البحث فيه عن الاقسام الاولية للموجود بما هو موجود وعن الامور التي
لا يتخصص وجودها بان يكون متكمماً او متغيرة وهذه العلل كلها فان الموجود
ينقسم الى فاعل وغاية وصورة ومادة كما ينقسم الى المتقابلات وان لم يكن هذه
اذ لا يلزم ان يكون كل تقسيم تقسيماً بالمتقابلين فانه قد يكون بما نعة الجميع على انا نوهم

وظنوه ان التعليمات ليست بذوات علل اربع ولاجل ذلك حقروا العلوم التعليمية
واستخفوا بها العدم دلالتها على علة تمامية ليس بحق اذ ليس كل مبدا فاعلي مبدا
حركة ولا حركة ولا كل غاية غاية حركة ولا كل قابل قابل تغير واستحالة فالامور
التعليمية لامكان طبايعها وافتقار ماهياتها لا يجب وجوداتها الا بغيرها لا بذواتها
وطبايعها وان جاز ان يكون مجردة عن المادة في نشاة اخرى كنشاة الخيال والوهم
لكنها يلزم المادة في وجودها الخارجي ومن جهة انفعالات يعرضها من الانفصال
وحدوث التشكل والتناهي فنسبة المقادير الى الاشكال المختلفة والوحدات
الى انواع العدد كنسبة المواد القريبة الى الصور الاثري ان المراتب العدد خواص
ولوازم واثار ليس للوحدات بما هي وحدات ولا للعدد بما هو عدد فقد ثبت
ان الصور التعليميات مبدا فاعليا ومبدا قابليا وحيث وجدا وجد تمام وتمام
التعليميات ليس الا من باب الاعتدال والتحديد والترتيب اما الاعتدال فكون
المستوي من السطح والمستقيم من الخط غير مختلف الاجزاء بالارتفاع والانخفاض
وكون المنحني منها فرجاريا وكون الزاوية الغاية لا حادة ولا منفرجة وكون قوسها
ربع الدايرة لا ازيد عليه ولا انقص منه وكذا الحال في كل قسم من اقسام التعليميات
ان لا يكون ازيد من نفسه ولا انقص منه بسر يت عليها اثره المطلوب منه واما
والتحديد فكما في الاشكال فان لكل شكل حدا او حدودا يتم بها وجوده
فوجود المثلث يتم بالحدود الثلثة والمربع بالاربعة وهكذا والدايرة ايضا
انما يتم وجودها بان يحيط بها خط واحد مستدير بجميع جوانبها فاذا انتقص الخط
عن ذلك كانت الدايرة ناقصة غير تامة واما الترتيب فكما في اقسام العدد فان
كل نوع من انواع العدد انما يتم وجوده بان يكون احادة موجودة مترتبة فهذا
ونحوه معنى التمام في الامور التعليمية فان لم يسم احد هذا تماما كان مجرد اصطلاح
وان خص لفظ التمام بما يكون غاية حركة فلا يمكن له ان يمنع كونه كمالا وخيرا

ولا ان الخير امر مطلوب لذاته والشر مهروب عنه مكروه لذاته وكل خير يصح التعليل به
في وجود امر لاجل كيف وتلك الغايات التي للحركات انما تعلل بها الحركات والافعال
لكونها خيرات فقط لا لكونها مما يوصل اليها بالخيرات بالحركة لو امكن نيلها بنحو
غير الحركة لكان ايضا نيلها مطلوبا لكن اتفق ان بعض الخيرات مما لا سبيل اليه
لبعض الاشياء الا بالحركة فثبت ان الامور التعليمية علة غائية قال ولولا
ان الخواص واللواحق التي لهذه هي غايات تتادي اليها مباديها لما كان الطالب يطلبها
في المواد لتلك الغايات فان الصانع الى اخره هذا دليل اخر على للتعليميات غايات
مقصودة يطلب لاجلها والكلام في قوة قياس شرطي استثنائي يطوي مقدمتها
الاستثنائية والنتيجة ويكتفي فيها بايراد المقدمة الشرطية وبيان استثناء
نقيض التالي وهو السالب الكلي باثبات موجب جزئي كانه قيل انه لو لم يكن الخواص
واللواحق التي للامور التعليمية غايات مطلوبة لفواعلها ومباديء وجوداتها
بالحركة لما كان لصانع يصنعها في المواد ويطلبها لاجل تلك الخواص واللواحق
لكن التالي باطل ونقيضها حق فكذا المقدم فان صانعا قد يحرك المادة الى
ان يكون مستديرة ولا يكون مطلوبة نفس الاستدارة بل لاجل شيء اخر من خواصها
ولواحقها ككونها اوسع لما تحوبه من غيرها من الاشكال وككون المستدير ابعد
من الافة من المضلع ذي الزوايا وغير ذلك من فوايد الدايرة فيكون مطلوبه لاجلها
فهي غاية وجودها فاذن قد انكشف واتضح ان هذه العلل كلها توجد في التعليميات
كما توجد في الطبيعيات فهي مشتركة بين ذينك العلمين العظيمين وهما مع اشتمالها
على علوم كثيرة تحتهما واقعان تحت هذا العلم فيجب ان ينظر صاحب هذا
العلم في احوال العلل لاشتراكها بين العلوم وللوجهين الاخرين اللذين ذكرناهما
وقوله وليس انما ينظر اي صاحب هذا العلم في المشترك فقط اه اي ليس النظر
لصاحب هذا العلم مقصورا على ان يكون في الامور المشتركة بين العلوم بل قد ينظر

فيما يختص بعلم اذا كان من مباديه فيكون مبدأ له وعرضا ذاتيا للامر اللاعم المشترك
فان قلت كيف تكون العرض المختص بجزئي من الجزئيات من العوارض الذاتية للامر الاعم
اجيب بان العوارض التي بها يتخصص الجزئيات لا بغيرها قبلها كالفصول للانواع
التي تحت جنس انما هي عوارض ذاتية لذلك الامر الاعم الذي هو كالجنس فكذلك هذا
العلم قد ينظر في عوارض مختصة بجزئيات الامور العامة اذا كانت عارضة لذاتها
واولا للموجود بما هو موجود او لقسم منه ولكن قبل ان يتادي المعروض في الانقسام
الى ان يكون موضوعا لعلم جزئي طبيعي او تعليمي او قبل ان يتادي العارض في التخصص
الى ان يكون اعراض ذاتية لموضوع من موضوعات علوم جزئية وذلك كالنظر
في احوال المبادي مختصة بالجسم الطبيعي كالمادة والصورة له فانهما من العوارض
الذاتية للموجود المطلق قبل ان يصير جسما طبيعيا متهيئا للحركة والسكون
فالبحث عنهما والنظر في احوالهما بحث ونظر فيما هو مبداء للعلم الطبيعي و
مسئله في العلم الكلي الالهي وموضوع المسئلة مبداء للموضوع الطبيعي وعارض
الموضوع المشترك قال ولو كانت هذه علوما مفردة لكان افضلها
علم الغاية وكان يكون ذلك هو الحكمة والآن فذلك ايض افضل اجزاء هذا
العلم اعني الناظر في العلل الغائية للاشياء يعني لو ان احدا جعل مباحث
العلل الاربع التي هي الآن من اجزاء هذا العلم علوما مفردة اي جعل مباحث
كل منها علما مفردا او كتابا على حدة بان وضع لمباحث الفاعل واحواله واعراضه
الذاتية علما مفردا يكون موضوعه الفاعل بما هو فاعل ومسائله ومطالبه البحث
عن اقسامه الاولية واحواله التي يعرض له بما هو فاعل وكذا وضع لمباحث
المادة علما موضوعه المادة ولمباحث الصورة كذلك ولمباحث الغاية
كذلك حتى يصير علوما اربعة كان افضل تلك العلوم علم الغاية لان موضوعه
وهو الغاية افضل من موضوعات العلوم الثلاثة لان العلة الغائية هي التي جعلت

سائر

سائر العلل عللا كما علمت وينبغي ان يكون ذلك العلم الباحث عن الغاية هو الحكمة
لا غير لان الحكمة بالحقيقة هي العلم بغايات للاشياء وعللها التمامية التي بها يتم
وجوداتها فان بالمادة يكون وجودها بالقوة وبالصورة الحاصلة من الفاعل في
القابل يحصل اصل وجودها ثم لا يتم وجوده ولا يكمل الا بالغاية والشيء مع تمامه
اولى وافضل منه مع نفسه فالعلم الباحث عن غاية الاشياء هو العلم التام فهو
الحكمة هذا اذا جعلت علوما مفردة واما اذا لم يكن كذلك وهو احتمال لان اخران
احدهما ما هو الان كذلك وهو كون مباحثها جميعا من اجزاء علم واحد هو هذا
العلم يعني الفلسفة الاولى وح ايض يكون العلم الباحث
عن العلل الغائية افضل اجزاء هذا العلم وثانيهما
ان يفرد للنظر في احوال العلل كلها علم مفرد
يبحث فيه عن احوال العلة بما هي علة و
عن اقسامها الاولية فيكون البحث
عن كل من الاربع جزءا من اجزاء
ذلك العلم فح ايض يكون
النظر في احوال العلل
الغائية افضلها
[illegible]
[illegible]